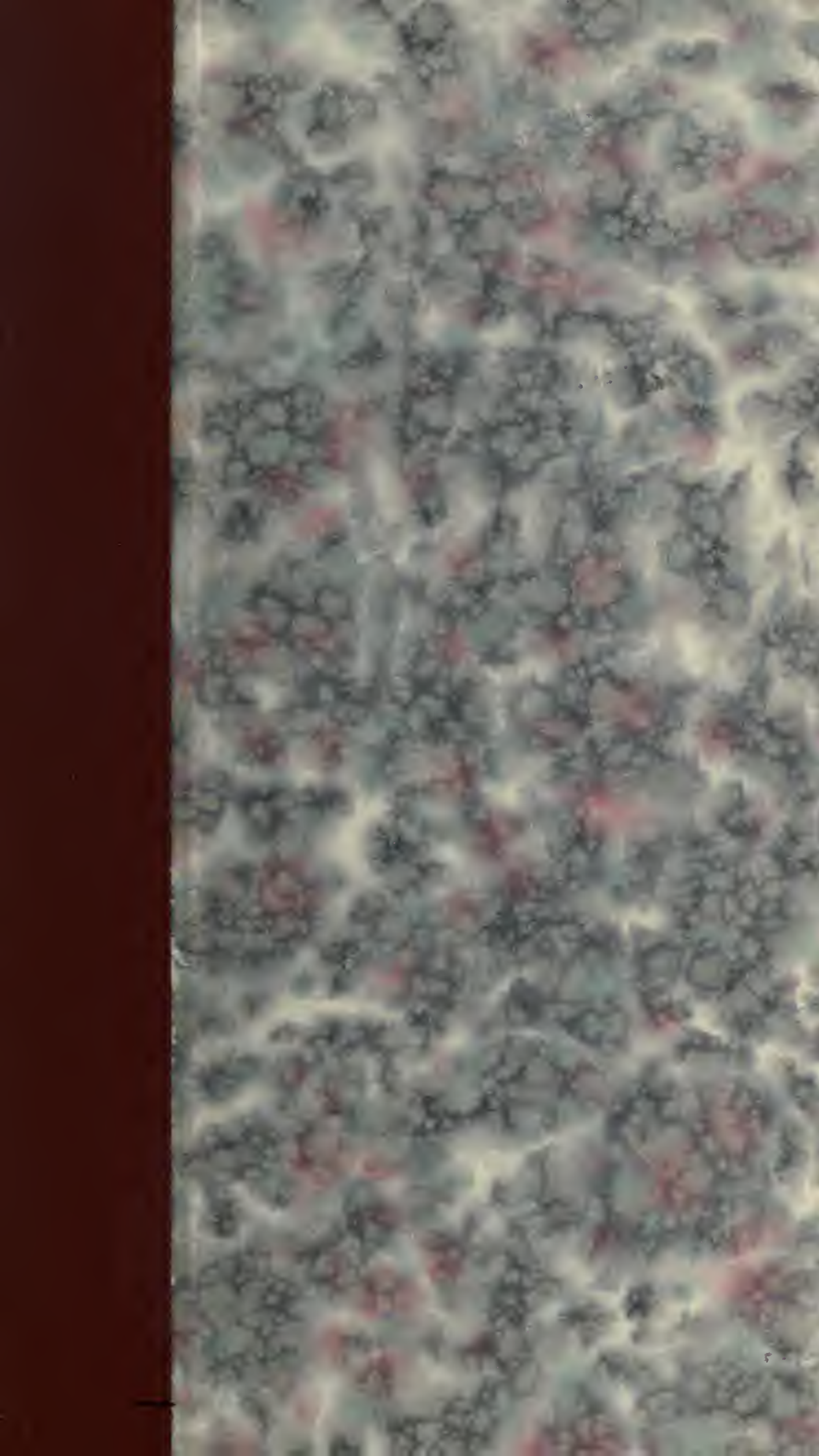


Zeitschrift

für

Philosophie

und

katholische Theologie.

In Verbindung mit den Herren:

Prof. Baltzer in Breslau, Prof. Biunde, Prof. Boner, Domcap. u. Präses Braun in Trier, Regierungs- u. Schulrath Brüggemann in Koblenz, D. Brüggemann in Arnsberg, D. Elshoff in Bonn, Prof. Elvenich in Breslau, Prof. Esser in Münster, Subregens Gau in Köln, D. Hilgers in Bonn, D. Hock in Salzburg, D. Kaltenbaek in Wien, Prof. Kaufmann in Bonn, Prof. Kreuser in Köln, D. Kruhl, Prof. Kützen in Breslau, D. Lentzen in Köln, Domcap. Müller in Trier, Domcap. München in Köln, Prof. Neuhaus in Münster, D. Pabst in Wien, D. Reber in Köln, Domcap. Regenbrecht in Posen, Domcap. u. Prof. Ritter in Breslau, Prof. Ritter in Bonn, Prof. Rosenbaum in Trier, Director Savels in Essen, Prof. Scholl in Trier, Prof. Schopen in Bonn, Prof. Schwann in Braunsberg, D. Smets in Köln, Director Soekeland in Coesfeld, Domprediger Eman. Veith in Wien, Domcap. u. Präses Weitz in Köln, Prof. Welter in Münster, Director Wüllner in Düsseldorf u. A.,

herausgegeben von

D. Achterfeldt, D. Braun und
D. Vogelsang,
Professoren an der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Bonn.

Fünf und zwanzigstes Heft.
(Des siebenten Jahrganges erstes.)

Koblenz, 1838.
Verlag von Karl Bädeker.

. ien, in der Karl Gerold'schen Buchhandlung.

Coblenz,
gedruckt bei Dubois und Werle.

Inhalt.

A. Abhandlungen und Aufsätze.

B. Recensionen.



Zur Erinnerung an den verstorbenen Herrn Domprobst Dr. Brockmann zu Münster.

Durch den am 27. September v. J. erfolgten Tod des Hochwürdigen Herrn Domprobstes Dr. Brockmann hat das Hochwürdige Domcapitel zu Münster seinen ersten Prälaten, die Kirche einen unermüdet thätigen Arbeiter und die theologische Facultät ein sehr ehrenwerthes, verdienstvolles Mitglied verloren. Den zahlreichen Freunden und Verehrern des Hingeschiedenen dürften nachstehende Mittheilungen aus seinem Leben nicht unwillkommen sein, und dazu beitragen, ihm die Liebe, die über Tod und Grab hinausreicht, treu in ihren Herzen zu bewahren *).

Johann Heinrich Brockmann wurde in Liesborn, einem kleinen Oertchen im Bisthum Münster, wo auch die ehemalige Benedictiner-Abtei gleiches Namens liegt, am 4. März 1767 von sehr gottesfürchtigen Eltern geboren. Den Grund zu seiner wissenschaftlichen Bildung legte er im Paulinischen Gymnasium zu Münster, und vollendete dann seine philosophischen und theologischen Studien an der Universität daselbst. Im Gymnasium waren anfangs Kistemaker, später Ueberwasser seine Lehrer, und mit letzterem ging er auch zu den philosophischen Studien über, als Ueberwasser im Jahre 1783 als Professor der empirischen Psychologie und der Logik an die Stelle des verstorbenen Professors Havichorst in die philosophische Facultät versetzt wurde. Außer Ueberwasser waren hier insbesondere die Professoren Zumklei und

*) Eine ausführliche Biographie des verdienstvollen Mannes kann hier nicht gegeben werden; sie dürfte indeß vielleicht bald in einer besondern Schrift erscheinen.

Baltzer, beide ausgezeichnete Männer, jener für das Fach der Mathematik, dieser für das Fach der Physik, seine Lehrer. Auf seine theologischen Studien hatte besonders der hochverdiente Professor Becker, so wie der im Fache der Beredsamkeit ausgezeichnete Professor Albers Einfluß. Während dieser Zeit beschäftigte er sich außerdem sehr mit dem Studium der deutschen Litteratur, welche damals ganz in ihrem Aufschwunge begriffen war. Nach Vollendung seiner philosophischen und theologischen Studien, noch zu jung, um die Priesterweihe empfangen zu können, begab er sich an die Universität zu Dillingen, wo neben andern ausgezeichneten Männern insbesondere der um die katholische Kirche hochverdiente, im Jahre 1832 als Bischof von Regensburg verstorbene Professor J. M. Sailer sich bereits einen großen Ruhm erworben hatte. An Sailer schloß Brockmann sich vorzüglich an, und kam bald mit ihm in vertrauliche, freundschaftliche Verhältnisse, die bis zum Tode fortdauerten und durch einen bedeutenden Briefwechsel unterhalten wurden. Von Dillingen aus machte er eine Reise in die Schweiz, wo er Lavater, Heß, Pestalozzi und Andere persönlich kennen lernte, auch mit vielen Gelehrten, namentlich den beiden zuerst genannten, freundschaftliche Verbindungen anknüpfte, die ebenfalls zu einem häufigen Briefwechsel Veranlassung gaben. Eine angenehme Erinnerung war es ihm, auf der Rückreise den berühmten, jederzeit von ihm hochverehrten Theologen Benedict Stattler persönlich kennen gelernt zu haben.

Nach Münster zurückgekehrt, wurde ihm bald von dem damaligen Minister von Fürstenberg eine Lehrstelle bei dem dasigen Paulinischen Gymnasium übertragen, nachdem er schon zuvor Lehrer der Psychologie an der Militair-Academie daselbst gewesen war. Am 29. Mai 1790 wurde er zum Priester geweihet. Seine Stelle als Lehrer am Gymnasium verwaltete er zehn Jahre hindurch zu allgemeiner Zufriedenheit und zeichnete sich besonders als Lehrer der Geschichte durch einen angenehmen Vortrag aus.

Im Jahre 1800 trat er als Professor der Moral in die philosophischen Klassen, und nach dem Tode des als Kanzelredner berühmten Dechanten und Professors Albers wurde ihm 1803 an der Universität zu Münster die Pastoraltheologie zu lehren übertragen, welches Amt er mit großem Segen bis zum Herbste 1836 verwaltete, wo Alter und körperliche Schwäche ihn nöthigten, den in einem Zeitraume von 33 Jahren ihm besonders lieb und werth gewordenen Lehrstuhl zu verlassen. Groß ist die Zahl derjenigen, die er zum Predigt- und Seelsorger-Amte vorbereitet hat, und noch lange wird sein Andenken bei ihnen in Segen sein.

Als Lehrer am Gymnasium widmete er sich gleich anfangs der Volkskanzel, war seit 1791 in der St. Petri-Kirche, welche früherhin dem Jesuiten-Collegium angehört hatte, nach Aufhebung dieses Ordens aber zum Gebrauche des Paulinischen Gymnasiums angewiesen war, abwechselnd mit einem andern Lehrer gewöhnlicher Sonntags-Prediger, und wurde 1812 als Prediger der Domkirche angestellt. Sehr verdienstvoll war seine Wirksamkeit als Kanzelredner. Schon die Natur hatte ihm zur Beredsamkeit schöne Anlagen verliehen, die er von früher Jugend an unablässig auszubilden bemüht gewesen ist. Vorzüglich hatte er sich neben seinen theologischen Studien, insbesondere denen der heiligen Schrift, durch das Studium der deutschen Litteratur, der alten Rhetoren und aller ausgezeichneten Muster älterer und neuerer Zeit zu bilden gesucht. Seine Vorträge, zu welchen er sich jederzeit auf das gewissenhafteste vorbereitete, entsprachen immer ihrem Zwecke, „zu belehren und zu bessern", und wurden von Hohen und Niedrigen, Gebildeten und Ungebildeten immer gern gehört und sehr zahlreich besucht. Selten hatte sich ein Kanzelredner während eines so geraumen Zeitabschnittes eines so ungetheilten Beifalles zu erfreuen. Mit Recht äußerte sich deshalb auch eine allgemeine Trauer, sobald das Gerücht sich verbreitete, er müsse wegen Kör-

perschwäche seiner Stelle als Domprediger entsagen. Insbesondere hatten wir mehrmals Veranlassung, ihn als Gelegenheits-Prediger zu bewundern, und wir besitzen mehre gedruckte Reden von ihm, welche schon hinreichend sind, um ihm einen höchst ehrenvollen Platz unter den vorzüglichsten deutschen Kanzelrednern zu sichern. Der Raum gestattet es nicht, dieses Urtheil durch einzelne Beispiele zu bestätigen. Ganz vorzüglich ausgebreitet war ebenfalls seine Wirksamkeit als Beichtvater. Die unermüdete Thätigkeit im Beichtstuhle, die er von der Zeit seiner ersten Approbation an bewiesen hatte, verließ ihn nicht, und noch in seinem vorgerückten Alter war es nichts Ungewöhnliches, ihn im Beichtstuhle von zahlreichen Pönitenten umringt zu sehen. Eine Folge hiervon war, daß nicht selten am Kranken- und Sterbebettte von ihm geistlicher Beistand verlangt wurde. Mit aufopfernder Liebe, die Beschwernisse nicht achtend, selbst durch die Gefahr seines eigenen Lebens nicht abgeschreckt, stand er den Kranken und Sterbenden zur Seite, als in den Jahren 1812 und 1813 ein sehr bösartiges Nervenfieber in der Stadt Münster herrschte und so Manchen hinwegraffte. Hier hatte er häufige Gelegenheit, christliche Wohlthätigkeit zu üben, denn nicht selten wurde seine Hülfe von der ärmeren Klasse in Anspruch genommen, und er übte sie im Geiste des Christenthums, hier wie überall sich haltend an die Vorschrift unseres Herrn: im Stillen Gutes zu thun und die Vergeltung von Demjenigen zu erwarten, Der in das Verborgene schauet. Seine Wohlthätigkeit erfuhr außerdem so mancher unbemittelte studirende Jüngling, dem er durch monatliche Beiträge zu Hülfe kam, wie so mancher verschämte Arme, der dasjenige, was er zur Bestreitung seiner nothwendigsten Bedürfnisse brauchte, seiner Mildthätigkeit verdankte.

Eben so verdienstvoll war seine Wirksamkeit als academischer Lehrer, besonders im Fache der Pastoraltheologie. Schloß er sich im Anfange in diesem Fache enger an sei-

nen Lehrer Sailer an, so vermehrten sich doch seine Kenntnisse und Erfahrungen bald so sehr, daß er ganz seinen eigenen Weg verfolgte. Nichts, was die Litteratur ihm für die Erweiterung seiner Wissenschaft darbot, blieb ihm unbekannt, wie gering es auch sein mochte, und noch bis in die letzten Tage seines Lebens sehen wir ihn mit einem wahren Jünglings-Eifer für seine Wissenschaft leben. Bei der innigen Verbindung, in welcher er jederzeit zu seinen Collegen und zu einem sehr großen Theile der Geistlichkeit der Diöcese stand, war es ihm gelungen, eine Menge von Erfahrungen, schwierigen Fällen und sonstiger Bereicherung seiner Wissenschaft zusammen zu bringen, welche man sonst bei einem einzelnen Manne wohl selten vereinigt finden wird. Wenige verstanden es so, wie er, aus Allem und Jedem Nutzen und Belehrung zu ziehen. Seine Vorträge fußten deshalb auch gleichsam auf der Mitte des Lebens, und daraus erklärt sich das einstimmige Urtheil seiner Zuhörer, man könne das, was man von ihm gelernt, meistens geradezu zur Anwendung bringen. Schade würde es sein, wenn dieser Reichthum von Kenntnissen und Erfahrungen für die theologische Welt ganz verloren gehen oder unbenutzt bleiben sollte. Mit der größten Treue und Gewissenhaftigkeit lag er jederzeit seinen Lehrpflichten ob. Seine Vorlesungen und die mit ihnen verbundenen practischen Uebungen waren ihm sein angenehmstes Geschäft, und er zählte sie zu den glücklichsten Stunden seines Lebens. Nur mit inniger Rührung und tiefem Bedauern konnte er bei zunehmender Körperschwäche seine Vorlesungen einstellen und noch im Sommer 1836 suchte er den abgebrochenen Faden seiner Vorlesungen wieder aufzunehmen, bis endlich am Schlusse des Semesters seine Schwäche so zunahm, daß er in das nachdrückliche Verbot seines Arztes, seine Vorlesungen ganz einzustellen, willigen mußte. Vorzüglich lag ihm das Wohlergehen seiner Zuhörer am Herzen; er sorgte für sie als inniger väterlicher Freund und eine große Anzahl

unter ihnen verdankt ihm die Begründung des Glückes und der Zufriedenheit ihres Lebens. Hierbei scheuete er keine Zeit, keinen Briefwechsel, selbst Unannehmlichkeiten ließ er sich dabei gefallen. Für die Studenten der Theologie hatte er aus kleinen, unbestimmten Facultäts-Einkünften neben seiner eigenen reichen Büchersammlung eine Bibliothek angelegt, welche schon jetzt nicht unbedeutend zu nennen ist. Die Liebe der Studirenden gegen ihren Lehrer gab sich noch im vorletzten Jahre, wo er eben zur höchsten Dom-Prälatur befördert war, durch eine glänzende Fackelmusik zu erkennen. Auch an den Angelegenheiten der Academie überhaupt und an denen seiner Facultät insbesondere nahm er jederzeit den innigsten Antheil, und noch in den letzten Lebenstagen interessirte er sich mit der nämlichen Wärme dafür, als wenn er noch zu ihr gehört hätte, wie er denn auch aus seinen amtlichen Verhältnissen zur Academie niemals förmlich getreten ist. Das Dekanat der theologischen Facultät hat er mehrmals, das Rectorat der Academie einmal, und zwar im Jahre 1828—1829 bekleidet.

Bereits zwölf Jahre hatte er sich dem Lehrfache und dem Dienste der Kirche unausgesetzt gewidmet, als er von Seiner Päpstlichen Heiligkeit Pius VII., höchstseligen Andenkens, im Jahre 1802 zum Dechant des Collegiatstiftes zum heil. Martinus in der Stadt Münster ernannt wurde. Als durch ein Decret des Kaisers Napoleon (aus Smolensk vom 24. August 1812) das am 14. November 1811 supprimirte Domcapitel, insofern es kirchliches Institut war, als wieder ausgenommen von der allgemeinen Suppression der geistlichen Corporationen erklärt und dieses Capitel aus sechs alten Domherren und fünf Priestern der Geistlichkeit des zweiten Ranges in der Stadt Münster zusammengesetzt wurde, erhielt Brockmann ebenfalls eine Präbende in diesem Capitel, und behielt sie bis zum Ende der Fremdherrschaft, wo das neue Domcapitel abgeschafft wurde, und das alte die ihm entzogenen Rechte wieder für

sich in Anspruch nahm, bis endlich durch die Huld Seiner Majestät des Königs von Preußen in Uebereinstimmung mit dem Oberhaupte der katholischen Kirche das Münsterische Domcapitel, wie es jetzt vorhanden ist, in's Dasein trat. Bei der Errichtung dieses neuen Münster'schen Domcapitels ward ihm 1823 von dem Vollzieher der Päpstlichen Bulle „de salute animarum" des hochseligen Fürstbischofs Joseph von Ermeland Durchlaucht, die vierte Präbende (Praebenda theologalis) verliehen, wodurch er der Domkirche in seiner bisherigen Wirksamkeit als Prediger erhalten wurde. Bei dieser Gelegenheit ertheilte die katholisch-theologische Facultät der Universität zu Breslau ihm und zugleich auch dem Professor Kistemaker die theologische Doctorwürde; der philosophische Doctorgrad war ihm bereits früher von der ehemals bestandenen Universität zu Paderborn ertheilt worden. Es ist nämlich bekannt, daß die Universität zu Münster sich damals an der Befugniß der Ausübung ihrer Privilegien gehindert glaubte, aus dem nichtigen Grunde, weil die Universität nicht inaugurirt war. Zu allgemeinem Bedauern ward er aber 1826 durch ein periodisches heftiges Brustübel genöthigt, als Prediger auszuscheiden, ohne jedoch von seiner gewohnten Thätigkeit im Beichtstuhle und auf der Katheder abzulassen.

Wie er als practischer Geistlicher auf der Kanzel, im Beichtstuhle und am Krankenbette von jeher sich ungemein thätig zeigte, so suchte er auch als Schriftsteller nützlich zu werden. Folgende Schriften sind von ihm im Druck erschienen:

1) Laurentius Scupoli, Art und Weise zu kämpfen. 1793. Uebersetzt.
2) Geistliche Uebungen des heil. Ignatius, aus dem Latein. übersetzt. 1797.
3) Leben des heil. Aloysius, nach Ceparius und den Bollandisten. 1798. Die zweite Auflage ist 1820 erschienen.

4) Handbuch der alten Weltgeschichte. 1800—1803. 3 Theile.
5) Ferdinand Ueberwasser's (Prof. der Philosophie zu Münster) Moralphilosophie. Aus den hinterlassenen Schriften des sel. Verfassers ausgearbeitet und mit Zusätzen vermehrt. 1814—1815. 3 Bände.
6) Die Lehre der katholischen Kirche von der Verehrung der Heiligen, entwickelt und dargestellt von J. M. Sailer, Prof. der Theologie zu Landshut. Mit Genehmigung ihres Verfassers aus dem Latein. übersetzt. 1819.
7) Homilien und Predigten auf alle Sonn- und Festtage des ganzen Jahres und über die Leidensgeschichte unseres Herrn Jesu Christi. 1826—1829. 5 Bände.
8) Pastoral-Anweisung zur Verwaltung der Seelsorge in der katholischen Kirche, nach den Bedürfnissen unseres Zeitalters. — Von dem dritten Theile des ganzen auf drei Theile berechneten Werkes, welcher die Lehre von der Verwaltung der Buß-Anstalt in der kathol. Kirche enthält, ist der erste Band: „Die allgemeine Verwaltung der Buß-Anstalt" bereits vor zwei Jahren erschienen und mit Beifall aufgenommen; er ist von dem Hrn. Verfasser seinen geliebten Zuhörern seit dem Jahre 1803, in seiner gewohnten herzlichen Sprache gewidmet. An der Erfüllung seines in der Vorrede gethanen Versprechens, die übrigen Theile bald folgen zu lassen, ward er aber durch den Tod gehindert; indeß befindet sich der zweite Band des dritten Theiles fast vollendet bereits in den Händen des Verlegers, und wird, durch einen Freund des Verewigten vervollständigt, in Kurzem dem Druck übergeben werden.

Außerdem hat der Verewigte, wie schon gesagt wurde, noch verschiedene Predigten bei verschiedenen Anlässen gehalten und einzeln durch den Druck bekannt gemacht. Na-

mentlich verdienen hier genannt zu werden: Verschiedene Synodal-Reden, welche er im Dom in Gegenwart des Hochwürdigsten Herrn Bischofs und seines Capitels, wie es zu Münster zweimal im Jahre, im Frühjahre und im Herbste, gewöhnlich geschieht, in lateinischer Sprache gehalten hat; ferner „Ueber die Vernunftmäßigkeit des Ablasses,“ eine Predigt, bei Eröffnung des Jubiläums im Bisthum Münster 1826 im Dom gehalten; dann noch eine andere, welche er 1829 zu Sendenhorst hielt, als der hochverdiente Landdechant und Pfarrer Darup daselbst, Ehren-Domherr zu Münster, welcher am 29. November v. J. im 82. Lebensjahre zur ewigen Ruhe eingegangen ist, sein fünfzigjähriges Priester-Jubiläum feierte.

Des Verewigten äußere Lage war überhaupt, wenigstens bis auf die späteren Jahre, glücklich zu nennen und blieb meistens frei von unangenehmen Ereignissen. Mit einer kräftigen Gesundheit, einem heitern, frohen Sinn, der ihn fast nie verließ, ausgerüstet, hatte er schon früh einen ausgebreiteten Wirkungskreis, eine ausgedehnte Verbindung mit gelehrten Männern und hochgestellten Personen und ein allgemeines Zutrauen sich erworben. Bei seiner Berufstreue, seinem Fleiße, seiner innigen Religiösität und wahren Menschenliebe gingen seine Tage sanft vorüber, und das freundliche, offene, muntere Wesen, welches sich noch in die Züge seines Todes mischte, ließen den Gedanken nicht aufkommen, daß man es mit einem siebzigjährigen Manne zu thun habe. Obgleich man in der letzten Zeit seines Lebens aus vielen Aeußerungen und Handlungen schließen mußte, daß er sich kein langes Leben mehr versprach: so sah man ihn doch noch täglich in seiner gewohnten Geschäftigkeit und mit solcher Lust und Liebe seiner Wissenschaft obliegen, daß man zu dem Urtheile versucht werden konnte, es sei ihm der Gedanke des Todes wohl kaum mehr als einem Manne in seinen kräftigsten Lebensjahren in den Sinn gekommen. Eben so frei von allem gelehrten Dünkel, wie von Murrsinn und Laune, war er ein Mann aller Zeit und aller Menschen.

Groß und allgemein war die Theilnahme, als dieser hochverdiente Mann, der 47 Jahre hindurch in ununterbrochener, ausgezeichneter Thätigkeit dem Dienste der Kirche und der Bildung der Jugend mit so vielem Beifalle sich gewidmet hatte, zu der hohen Würde eines Domprobstes befördert wurde. Bei Allen, die am 16. Mai v. J. Augenzeugen seiner feierlichen Einführung waren, sprach sich eine freudige Rührung unverkennbar aus, und der gemüthliche Mann selbst konnte, gleichsam in dunkeler Ahnung seines nahe bevorstehenden Endes, sich der Thränen nicht enthalten. Seine seit längerer Zeit sehr geschwächten Körper- und Geisteskräfte ließen allerdings nicht mehr viele Jahre für ihn erwarten; dennoch hatte eine im verflossenen Sommer zum Besuche seiner Familie gemachte Reise so vortheilhaft auf seine Gesundheit gewirkt, daß man wohl der Hoffnung Raum geben durfte, es werde ihm noch einige Zeit vergönnt sein, sich der ihm zu Theil gewordenen Auszeichnung zu erfreuen, und der Kirche und ihren Dienern noch ferner nützlich zu sein. Allein der Herr, der den Sterblichen die Dauer ihres Erdenlebens bestimmt hat, fügte es anders. Am 14. August v. J. bemerkte er während des Mittagsessens, daß er den linken Arm nicht aufheben konnte. Eine Gefahr ahnte er nicht, und hielt das Uebel nur für die Folge einer Erkältung. Mit seinen ihn besuchenden Freunden und Collegen scherzte er sogar darüber, und wurde nicht wenig überrascht, als man ihm in passender Weise vorstellte, daß er sich mit den Heilsmitteln der Kirche versehen lassen möchte. Als es geschehen war, freuete er sich sehr darüber, und dankte in Anwesenheit mehrerer Freunde seinem Beichtvater für die Tröstung und Beruhigung, die er ihm gebracht habe. Sein Zustand schien sich anfangs wenigstens nicht zu verschlimmern; man fand ihn meistens bei seinen gewöhnlichen Studien oder dem Lesen erbauender Schriften, auch machte er noch einige Besuche und ließ sich bisweilen bei schöner Witterung im Freien herumfahren. Aber das Uebel, wel-

ches ihn befallen hatte, war ein Nervenschlag, der sich nun mehrmals wiederholte. An eine Fortsetzung seiner wissenschaftlichen Thätigkeit war nun nicht mehr zu denken; aber der heitere Sinn und die Hoffnung baldiger Genesung dauerten noch unverändert fort. Dennoch bewährte er seinen frommen, religiösen Sinn nicht nur durch eine völlige Ergebung in den Willen des Allerhöchsten, sondern auch dadurch, daß er wiederholt während seiner Krankheit, und noch wenige Tage vor seinem Hinscheiden, mit seinem Erlöser durch den erbaulichen Empfang des Allerheiligsten Sacramentes sich vereinigte. Da er seinen letzten Willen schon früher in die Rechtsform gebracht hatte, so war er nun mit Gott und der Welt ausgesöhnt und man fand sich bei jedem Besuche einem Manne gegenüber, von dem man urtheilen mußte, daß vollkommener Friede in seinem Innern herrsche. Einige wenige Correspondenzen ließ er sich durch einen Freund besorgen, und als dieser ihn fragte, ob er ferner noch etwas zu wünschen habe, antwortete er nach kurzem Bedenken: nichts mehr. Nach den Ferien, fuhr er fort, sehen wir uns, so Gott will, wohl und gesund wieder, über mein Befinden werde ich Ihnen entweder selbst schreiben oder schreiben lassen. Ungeachtet ihn auch jetzt seine gewohnte Heiterkeit noch nicht verließ, so fand man ihn doch sehr leicht gerührt und leicht zu Thränen gebracht. Zuweilen stellten sich noch ganz leidliche Zustände ein, welche sogar seiner Umgebung noch einige Hoffnung einflößten, und noch an seinem Todestage befand er sich so wohl, daß er eine kleine Gesellschaft auf den Nachmittag zu sich einlud. Sein Diener hatte sich eben entfernt, um seinem Auftrage zu genügen, als ein alter Freund zu ihm eintrat, und ihn in seinem Sessel schlafend glaubte. Der Freund trat näher, redete ihn an, hob ihm scherzend die Kopfbedeckung auf — aber er war entschlafen. Am 27. September v. J. Morgens 9 Uhr war er ganz sanft und ohne alle Schmerzen in das Land seliger Vollendung übergegangen. Die

Beerdigung mußte über die gewöhnliche Zeit hinaus verschoben werden, weil man anfangs an der Leiche nicht die geringsten Spuren des wirklichen Todes bemerken konnte. Die irdischen Reste des Verewigten wurden von einem zahlreichen Gefolge aus allen Ständen begleitet: von Seiten der Academie konnte der vorhandenen Ferien wegen zur Verherrlichung des Leichenbegängnisses nichts geschehen.

So möge denn der Allgütige dem Hingeschiedenen in jener bessern Welt sein segenreiches Wirken lohnen, und der Same des Guten, den er hier ausgestreuet hat, dort die reichlichsten Früchte tragen.

Ueber die substanziale Verschiedenartigkeit von Naturkraft und Geisteskraft, von Körper und Geist im Menschen. Von Biunde.

1) Es ist auf dem Gebiete der Philosophie seit Kurzem wieder mehrfach und tiefer die Frage erörtert worden, ob und wie der Mensch als eine Zweiheit verschiedenartiger Wesen aufgefaßt werden müsse; und es gehört zu den Anzeichen eines anbrechenden bessern Tages auf diesem Gebiete, daß die Philosophie wieder ernstlicher um derartige ernste Frage sich zu bewegen begonnen, als um manche andere Puncte und Lieblingsthemata des Tages, welche auf die Lebensfrage des Menschen und des Christen nur eine entferntere Beziehung darbieten. Auch hat die neuere Speculation allgemach eine erfreulichere Ansicht über die menschliche Wesenheit wiedergewonnen und geltend zu machen gesucht, als welche bald ein herber — den Geist absorbirender — Materialismus, und bald ein alles objective Naturleben vertilgender Intellectualismus, und endlich auch ein quiescirender Pantheismus in Umlauf gebracht hatte; und es würde der Zweck dieser §§. völlig erreicht sein, wenn sie Einiges dazu beitrügen, diese erfreulichere, lebensfrohere Ansicht mit vermehrter

Bestimmtheit fester zu begründen. Sollte aber auch unser Beitrag in der Aufhellung der Sache an sich weniger bedeutend sein, so wird die hohe Bedeutsamkeit der Sache doch eine erneuerte Beleuchtung und Zusammenstellung der entscheidenden Momente gewiß sattsam entschuldigen, ja auch empfehlen. — Diese hohe Bedeutsamkeit des Gegenstandes bedarf aber wohl hier weniger, als sonst die eines andern wichtigen philosophischen Thema, einer weiten Auseinandersetzung, um für sich das Interesse zu wecken; denn wen könnte die Frage nicht interessiren, ob er selber nur einer Species im Thierreich angehöre, und damit allenfalls nur eine glücklich organisirte und ausstaffirte Bestie sei, oder ob er einem Reiche von Wesen (wenigstens zugleich) angehöre, das über alle Naturwesen der Art nach und wesenhaft hinausliege? ob seine Wesenheit nur Eine Substanzialität oder eine Zweiheit von Substanzen biete? ob im letztern Falle eine harmonische und organische Einheit dieser Substanzen in ihm zu denken sei, oder eine unharmonische, desorganisirte? Es liegt am Tage, daß die gesammte Lebensaufgabe dem Menschen anders erscheinen, daß er auch mit ganz anderer Energie oder Fahrlässigkeit an ihrer Lösung arbeiten werde, je nachdem er so oder anders über sich selber denkt. — Die ganze Philosophie hängt mit ihrer Würde an der Lösung der angeregten Frage.

2) Aber auch alle andere Facultätswissenschaften, außer der Philosophie, namentlich die Medicin, Jurisprudenz und Theologie stehen mit ihrem innersten Werthe wesentlich in engster Relation zu dem Resultate der angeregten Untersuchung. — Die Medicin deßhalb, damit sie auf demjenigen Gebiete, welches sie in jüngster Zeit so lebhaft und mit so großem Erfolge bearbeitet hat, auf dem Gebiete der vergleichenden Anatomie, und in der Psychiatrie, nicht in eine gänzliche Verrückung ihres Zielpunctes gerathe, und erst recht zerstörend wirke, wo sie grade für die erfolgreichste Wirksamkeit sich Bahn gebrochen. Viel

zu viel erwartete derjenige von seiner vergleichenden Anatomie, der mit vorab festgesetztem Urtheile auf ihrem Gebiete die ganze Verschiedenheit und Einerleiheit zwischen dem Thiere und dem Menschen ermitteln will, falls der Mensch außer seiner Thierheit noch ein wesenhaft Anderes ist, woran keine Anatomie ihn auch nur führen kann; er verliert grade da die wahre Ansicht vom Menschen, wo er ihr am nächsten gekommen ist, dann sicherlich für immer und unvermeidlich; und sollte wohl solche auf dem Wege der bloßen vergleichenden Anatomie so festgebannte Ansicht vom Menschenwesen — die dann ganz einseitig und falsch wäre, — für den Arzt und diejenigen, die er behandelt, ohne die verderblichsten Folgen bleiben können? Kurz, die Bestimmung der Aufgabe der vergleichenden Anatomie ist nur möglich, und ihr realer Werth gänzlich abhängig davon, wenn man darüber zunächst im Reinen ist, ob die Vergleichung des menschlichen mit dem thierischen Organismus auch nur je hoffen lasse, an die Weseneinartigkeit und Wesenverschiedenartigkeit zwischen Thierheit und Menschheit zu gerathen. Die Psychiatrie, die Seelenkrankheits-Heilkunde wird wiederum ihre Aufgabe nur einseitig und falsch erfassen und lösen, und sich vor Störungen auf einem ihr ganz fremden Gebiete — was dem Seelsorger eher anheimfiele — hüten können, wenn sie wiederum Entschiedenheit darüber zu Grunde hat, ob die s. g. Seelenstörungen das ganze Gebiet der geistigen Krankheiten einnehmen, oder ob es Krankheiten und Störungen eines höhern Principes im Menschen geben könne, ob es ein solches ganz anderes höheres Princip gebe, woran alle ärztliche Behandlung nicht reichen kann, wornach sie nicht einmal ihre Einwirkungen erstrecken darf. Ja schon unmittelbar erscheint alle Medicin ganz anders, wenn sie sich in bloße Beziehung auf einen wesentlich nur thierischen Organismus setzt, ganz anders, wenn sie selbst eine Beziehung dieses thierischen Organismus auf ein anderartiges Geisteswesen im Menschen voraussetzt, und dar-

nach ihren innern Werth ermißt, während sie dort beim preiswürdigen Handwerk stehen bleibt.

3) Je nachdem der Mensch als bloßes Glied in der Reihe der Naturwesen aufgefaßt wird, und allenfalls als deren Schlußstein auf unserm Planeten, oder als ein Wesen, das mit seinem andern Theile wesentlich über aller Natur da steht, wird auch alle Rechtswissenschaft so sehr in ihrem ganzen Wesen umgeschaffen, daß sogar die Grundbegriffe derselben von Recht und Gesetz und deren Verhältniß andere werden. Im erstern Falle erscheint der Mensch — und er allein — als ein entartetes Thier, das außer dem Naturgesetze nun an ein unnatürliches Gesetz gebunden werden muß, damit das physische Wohl Aller gerettet werde; das Gesetz erscheint dafür als die erste physisch nothwendige Bedingung, und alle Rechte der Einzelnen stammen dann aus dem Gesetze, das selbst keine höhere Weihe hat, als die durch das physische, allgemein gewollte Wohl; im andern Falle spricht primitiv das Menschenwesen als Geist seinen Anspruch auf Selbstständigkeit aus, der Rechtsbegriff ist dann primitiv real, und Gesetz und Leben unter dem Gesetze ist das Zweite, und ist um des Rechtes willen da; Gesetzgebung und alles Staatenleben hat dann wieder höhere Basis und Weihe, aber auch in unzählig vielen Dingen andere Richtung. Um nur Eine hervorzuheben: Kann der Mensch nur angesehen werden als die höchste thierische Durchbildung, als die „Blüthe des Naturlebens,“ so steht der Staat als oberster Regulator aller Interessen da, der mit Gewalt sie alle — wenn auch noch so weise beherrscht und leitet; es gibt dann keine von ihm verschiedene Kirchengewalt und keine Kirche mit selbstständiger Basis und Haltung; alle Religion ist dann nothwendig Staats-Religion, und der Staat darf und kann keine andere zulassen. Ist aber der Mensch als Individuum und als geistiges Wesen im Unterschiede von aller Thierheit höher gestellt mit einem eigenthümlichen Personenwerthe,

den er selbstständig behaupten und erheben soll: dann gibt es in allen Individuen der Gesellschaft ein inneres Heiligthum, das keine Staatsgewalt verletzen, noch weniger vernichten, ja gerade als Zwangsgewalt nicht einmal reguliren, höchstens nur innerhalb gewisser (seiner) Schranken einzwängen darf; dann gibt es von der äußern Gewalt unabhängige und unabhängig zu erhaltende Gewissens-Interessen, die noch wohl für alle Individuen einen geselligen Verband zu ihrer eigenen Förderung nothwendig machen können, nie aber eine gesellschaftliche Zwangs-Gewalt nach der Art, wie die Staatsgewalt sie darstellt: kurz: dann gibt es eine reale Basis und ein reales Gebiet für eine Kirche in wesentlicher Verschiedenheit vom Staate; und statt in wesenhafte Einheit zusammenzufallen, treten sie vielmehr in die Einheit eines freundnachbarlichen Verhältnisses, das selbst da nicht aufhört, wo auf Grund historischer Entwicklungen Staats- und Kirchenoberhaupt in einer und derselben physischen und moralischen Person repräsentirt erscheinen.

4) Wie sehr ferner die Theologie in allen den Menschen so hoch interessirenden Fragen bei der Auffassung der menschlichen Natur in ihren wesenhaft verschiedenen Factoren interessirt sei, bedarf gar keiner Erörterung, und ergibt sich jedem von selbst, der einerseits auf den engen Verband der Theologie mit der Philosophie und Speculation im Allgemeinen achtet, in deren letzterer die Auseinanderhaltung von Geistes- und Naturkraft die Grundbedingung allen glücklichen Fortschrittes ist, und andererseits unmittelbar nur an Unsterblichkeit, wie an Schöpfung, und Abfall nach der Schöpfung und an Erlösung denken will, worüber sich entweder kein klarer Gedanke denken oder doch nicht wissenschaftlich festhalten läßt, wenn man nicht vorher mit der Unterscheidung zwischen Geist und Natur im Reinen ist; wie dagegen alle jene Puncte betreffenden wichtigern Religionswahrheiten mit viel mehr Lebhaftigkeit und Freudigkeit festgehalten werden, sobald man in dieser wissenschaftlichen Erörterung dafür die na-

türlichen Anhaltpuncte gewonnen und sicher und klar erkannt hat. Ja sogar, wie **Dr.** Pabst in den „Janusköpfen“ treffend genug hervorgehoben hat, so steht es historisch fest, daß selbst die Vorstellung des Verhältnisses Gottes zur Welt — die höchste Aufgabe der Philosophie als natürlicher Theologie — sich immer darnach und nach der Art und Weise gestaltet, ob man und wie man sich ein Verhältniß der Einartigkeit oder Verschiedenartigkeit von Natur und Geist gedacht; daß z. B. da, wo man den Geist im Materialismus austrieb, wie im Systeme des Hobbes und der gallicanischen Encyclopädisten, auch die Idee Gottes schwindet, und Naturalismus und Atheismus auflebt — wobei nur der Gedanke noch tröstlich geblieben, daß der Materialismus durch all sein Rebelliren und Tumultuiren nur zu dem Resultate mitwirken mußte, daß im Menschengeschlechte die Menschenwürde zur allgemeinern und lebhaftern Anerkennung gelangte, um so sich selbst zu ertödten, nachdem er Dämme durchbrechen geholfen, welche vielfach der Behauptung individueller geistiger Persönlichkeit und individuellen Personenwerthes schroff entgegengestanden; — daß dagegen, als der Materialismus trotz aller seiner Anstrengungen in sein übertünchtes Grab gesunken, und wenigstens vom wissenschaftlichen Kampfplatze vertrieben war, und nun (durch Kant und Fichte) der Geist als Ich die Natur verschlungen, der Spiritualismus und Intellectualismus in seiner Einseitigkeit und Alleinherrschaft die Natur mit ihren Ansprüchen an Realität verflüchtigt hatte, wiederum für Gott kein Raum und keine Geltung blieb, als nur in einem idealen Bilde; daß hinwiederum, wo Geist und Natur zwar als verschiedene Namen oder auch Dinge dastehen, ohne wesenhafte und substanziale Entgegensetzung, vielmehr nur als Ausdrücke (Erscheinungen) einer Einheit, wie bei Schelling und Hegel, sofort der Pantheismus da ist. Dort geht über dem jedesmaligen zweiten creatürlichen Factor auch Gott verloren, hier fällt er mit ihrer Ein-

heit in dieselbe ein: das All wird Gott, Gott das All. So vielfach, so bedeutsam zeigen sich beim ersten Anblicke die Consequenzen der Ansicht, die man vom Menschenwesen fasset und festhält; denn wie weit derartige Consequenzen sich überall hin verzweigen, das nachzuweisen, liegt ganz außer dem Bereiche unserer diesmaligen Absicht, obwohl wir durch das Gesagte andeuten wollten, daß die Durchführung dieses Punctes zu einer fruchtreichen Arbeit sich gestalten ließe.

5) Wir erheben die Frage nach Zweiheit verschiedenartiger Substanzen, nach Körper und Geist in substanzialer Heterogenität, nur in Beziehung auf den Menschen, sowohl weil sie in diesem jenes unser nächstes Interesse anspricht, als auch, weil man über die Einheit der Substanzialität im Thierreiche (dem Menschen gegenüber) lange und eben so sehr im Reinen ist, als über die substanziale Einheit des Wesens und Lebens der Pflanze; sogar glaubt ja der Naturalismus und Materialismus grade dadurch die Annahme eines substanzialen (selbstständigen) Geistes neben dem thierischen Körper am sichersten zu vernichten, daß er zeigt, wie das Menschenleben nur nach Art des Thierlebens sich entwickelt und abspinnt. Um fernern Mißverständnissen vorzubeugen, bemerken wir aber auch noch sogleich, daß in unserer Frage der Körper nicht als bloße Masse und als an sich todte Materie gedacht werde, sondern als ein animalisch beseelter Körper, so daß darin der Complex der Thierheit im Menschen ausgedrückt sein soll. Eben darin liegt nun auch der Grund, warum wir lieber den gegensätzlichen Ausdruck Geist und Körper, als den andern brauchten: Leib und Seele; denn obwohl man dem Thiere auch eine Seele beimißt, so pflegt man doch noch viel eher den Geist im Menschen auf eine thierische Seele zurückzuführen, als dem Thiere einen Geist beizumessen. Unsere Frage wird also bestimmter diese: Sind wir genöthigt, in dem Menschen außer seinem thierisch belebten (beseelten) Körper auch

einen davon spezifisch verschiedenen Geist als andern substanzialen Bestandtheil seines Wesens anzuerkennen? Und nur dasjenige System nennen wir Dualismus, worin solche Dualität der Substanzen im Menschen gelehrt wird *); Monismus dagegen dasjenige, welches nur Eine Substanz als menschliche Wesenheit annimmt, sei er nun Materialismus und Naturalismus, oder Spiritualismus und Intellectualismus. — Denjenigen Materialismus aber (den eines de la Mettrie), welcher den Menschen nur zu einer mechanisch bewegten Maschine macht, und die thierische Seele im Menschen sogar um ihre Geltung bringt, werden wir gar nicht berücksichtigen, so wenig als die längst veraltete Cartesianische Ansicht, wornach auch die Thiere nur seelenlose Automaten sind, die alle ihre Bewegungen nur nach mechanischen Gesetzen verrichten und gemäß den äußern Impulsen, ohne daß z. B. an eine Begierde nach Etwas dabei recurrirt würde. — Noch ist zu bemerken, daß es einen scheinbaren Dualismus gibt, welcher wahrhaft nur Monismus ist, wonach nämlich Geist und Natur zwar himmelweit verschiedene Wesen und die Principe ganz verschiedenartiger Erscheinungen sind, so jedoch, daß sie selbst nur das Doppelgesicht der hinter ihnen versteckten monadischen Einheit bilden, die als Indifferenz zwischen beiden eben so sehr die Indifferenz des Subjectiven und Objectiven, des Idealen und Realen, ja auch des Seins und Nichtseins ist; damit haben wir es hier nicht zu thun.

6) Soll überhaupt auf philosophischem Gebiete — und nicht bloß auf dem Gebiete einer positiven und aus

*) Außer diesem anthropologischen Dualismus gibt es freilich noch mehrfachen andern Dualismus, z. B. einen metaphysischen, kosmologischen, theologischen, je nachdem man an Zweigliedrigkeit denkt, im Verhältnisse des Erkennens zu einem Erkannten, der Welt zu Gott, eines guten zu einem bösen Urprincip, oder beide Glieder monistisch in Einheit aufgehen läßt. Es ist bemerkenswerth', daß das Aufheben der Zweigliedrigkeit der philosophischen Hauptaufgaben alsbald allgemeiner wird, wo es in Einem Puncte erfolgt ist.

übernatürlichen Quellen schöpfenden Theologie — die Frage mit Gewißheit beantwortet werden können, ob der Mensch aus zweien verschiedenartigen Substanzen bestehe, dann kann man in der Beantwortung der Frage allein ausgehen von äußern und innern Thatsachen, um vermittelst des Begreifens derselben aus ihrem Grunde zur Bestimmung zweier so entgegengesetzter Gründe — Ursachen, Kräfte — (oder Substanzen) im Menschen zu gelangen, als zu den einzigen zureichenden Gründen der Möglichkeit jener Thatsachen oder Zustände. Philosophisch erkennen wir alle Substanzialität nur vermittelst der Erscheinungen, und Kräfte nur vermittelst der Thatsachen, die aus ihnen herfließen und von uns aus ihnen begriffen werden müssen; wir setzen dies als ausgemacht voraus. — So lange eine Kraft ihre Wirkung nicht in unsere Erscheinungswelt übersetzt, ist sie — in der philosophischen Anerkennung. — für uns gar nicht da; und so lange die Art dieser Wirkungen nichts Verschiedenes und Verschiedenartiges oder Heterogenes bietet andern Wirkungen anderer Kräfte gegenüber, so lange fehlt es uns an aller Befugniß, auf verschiedenartige oder heterogene Kräfte zurückzuschließen. Die nähere Frage ist also diese: „Lassen die äußern und innern Thatsachen um den Menschen, an und in ihm den Schluß zu, und nöthigen sie gar zu dem Schlusse, daß im Menschen zwei verschiedenartige Substanzen oder Kräfte, kurz zwei Wesenheiten in Verbindung dastehen, wie man sie mit den Worten (belebter) Körper und Geist bezeichnet?" — Das in Frage stehende Schließen ist seiner Natur nach nicht das logische und analytische, sondern das metaphysische und synthetische, einzig und allein vollzogen nach dem metaphysischen Grundsatze: „daß Alles seinen guten oder zureichenden Grund habe."

Unter den Thatsachen um den Menschen, an und in ihm sind für unsern Gegenstand diejenigen vorzüglich zu beachten, welche man die innern oder psychischen Zu-

stände nennt, weil in diesen jedenfalls der Grund für die Annahme eines **Geistes** als eines besonder-artigen Wesens gelegen sein muß, und die beseelte Körperlichkeit des Menschen von selbst schon außer Frage steht, wo man vom Menschen spricht; auch bietet der körperliche Organismus des Menschen zwar wohl einen künstlichern und feinern Bau, und überhaupt größere Vollkommenheit dar, aber dennoch steht der Mensch mit diesem unstreitig und wesentlich im Thierreiche, so zwar, daß von diesem aus noch weniger auf ein supra-animalisches Wesen geschlossen werden kann, als von allen Erscheinungen der Thierwelt auf Dualität des thierischen Wesens; und wenn des Menschen psychisches Leben, oder die gesammte Reihe seiner innern Lebenszustände eben so leicht und sicher sich auf das thierische Seelenleben zurückführen läßt, wenn auch nur auf ein **sublimirtes**, dann wird es sicher an allem Grunde gebrechen, dem Menschen eine Zweiheit der Substanzen beizulegen, die man dem Thiere schon längst und so allgemein abgesprochen hat, daß wir darüber keine Sylbe mehr zu sagen haben.

7) Das Gesetz und Princip des **psychischen** (Seelen-) Lebens im Menschen gehen sichtbar auf eine große Strecke denen des thierischen Seelenlebens parallel zur Seite; und wenn die **vergleichende Anatomie und Physiologie** irgend eine Wahrheit in helles Licht gestellt haben, dann ist es die hier angezogene; und wie nun im Thierleben volle Harmonie und Abhängigkeit im Innern sich darstellt mit und von seiner körperlichen und organischen Bildung, und man daher im Thiere nicht minder, als in der Pflanze*), nach dem Gesetze der Sparsamkeit

---

*) Diejenigen, welche noch die Ansicht hegen, daß das Thier eine Zusammensetzung aus Leib und Seele als aus zwei verschiedenen Substanzen sei, und nicht Eine Substanz, die aber eine körperliche **und** geistige Seite, eine räumliche und zeitliche, äußere und innere Erscheinung bietet, diese mögen bedenken, ob sie nicht, da sie doch bis an das Pflanzenreich diese Dualität ausdehnen **müssen**, nicht auch in der Pflanzenwelt noch die

in der Annahme von Principien nur Eine Naturkraft ausgedrückt und lebend und wirksam finden kann: so hat man nun auch beim Menschen es so fassen wollen, und sich die Sache so gedacht, „der Leib sei die räumliche Seele, die Seele der bloß zeitlich manifestirte Leib.“ Und in so fern der Mensch ein sinnliches und thierisches Wesen ist, sei er das auch in höchster Durchbildung, läßt sich auch unbedenklich über ihn und muß über ihn grundsätzlich dasselbe denken; aber auch nicht weiter; das bemerke man sich wohl; und wenn im Menschen dann eine Substanzialität anerkannt werden muß, die (theoretisch und practisch) erhaben über alle Natursubstanz einen Gegensatz gegen seine gesammte sinnliche und thierische Natur bildet: dann ist damit dem Monismus und jedem bestialisirenden Systeme in der Anthropologie der Stab gebrochen, und so gewiß der Dualismus der Substanzialität von Geist und Natur im Menschen sicher gestellt, als in der natürlichen Theologie der Dualismus zwischen Gott und Creatur, und in der positiven Theologie der Dualismus zwischen Gott und Teufel, welche jedesmaligen zwei Glieder keine Vernunft in einer höhern Einheit der Substanzialität auszugleichen vermag. — Und dann ist es zum Erbarmen anzusehen, wie Manche es so gewaltsam versucht haben und noch versuchen, mit welchem Eifer sie nach dem Bewähr ihrer präoccupirten Ansicht haschen, solche thierische Einheit und Alleinheit im Menschen festzuhalten? Warum denn mit so viel Gewalt und Eifer hier nach sol-

Lebenskraft der Pflanze von ihrer Materialität (der Substanz nach) mit gleichen Gründen behaupten müßten, und ob sie nicht ferner bei einiger Consequenz dieselbe Dualität auch in die gesammte leblose Körperwelt hinüberspielen, und die körperlichen Kräfte substanzial verschieden von den Körpern und der Materie denken müssen, z. B. die Schwere vom Eisen, die magnetische, electrische Kraft etc. von deren Träger, obwohl die Natur sie unzertrennlich verknüpft und deren Einheit so laut und permanent erklärt hat, als dies denkbarer Weise nur möglich war; und dann mögen solche sich fragen, ob auch in ihrer Annahme irgend Vernünftigkeit und nicht die absoluteste Willkühr und damit Bodenlosigkeit liege.

cher Einheit ringen, die uns nur zu durchgebildeten Bestien macht, und die Zweiheit in der Substanzialität aufheben und negiren, die allein uns über die Bestien erhebt, uns Wesenwürde und innern Thatenwerth möglich macht und sichert? Ein hohes practisches Interesse kann doch dabei nicht leitend sein; und doch scheint auf der andern Seite solcher Eifer und seine Gewaltthätigkeit aus theoretischem Interesse am wenigsten begreiflich; nur das allerniedrigste practische Interesse macht dies begreiflich, und das kann freilich im Bunde mit Vernunft-Blindheit weit führen, selbst dazu, daß man auch das vollkommen Unmögliche nun als vollkommen möglich und leicht überspringt, wie Günther sagt („Januskӧpfe" S. 292): „Ist aber das „(vernünftig) Unmögliche, wenn auch nur in Einigen, „(unvernünftig) möglich geworden, dann schwätzen es „wohl Tausende nach, bis der Hanswurst auf der Bühne „der Speculation erscheint, und mit Hülfe eines Pudels, „der schreiben, lesen und rechnen gelernt*), das speculi„rende Publicum in seiner erlogenen Persönlichkeit genial „persiflirt — und — was das Schönste an der ganzen „Büffonerie ist, dafür grandios applaudirt wird, bis der „Vorhang fällt, und das Orchester das Lied von den sie„ben Todsünden mit türkischer Musik von der Gesammt„masse instinctartig accompagnirt anstimmt:

„Komm, laß uns Vieh sein,
„Und bei Lust und Fressen,
„'s Denken vergessen."

8) So weit als die Thierheit im Menschen, so weit reicht ebenfalls die substanziale Einheit von Leib und Seele, so weit ist auch der Mensch Natur und Naturwesen, und steht er im Naturleben, und als Geist nicht (der Art nach) höher, wie hoch er auch als Thierwesen über alles Andere hinausragen mag. Und wie weit reicht denn die Thierheit, oder allgemeiner der Naturantheil im Menschen?

*) Nach Art jenes Möpschens, das ein südteutscher Monarch von wegen dessen Fertigkeit den Professor Mohr genannt.

Die Eine und große Natur läßt sich denken und man muß sie sich denken als begriffen in einer unendlichen Mannigfaltigkeit von Bildungen, die sie aus ihrem Schooße nach allen Abstufungen im beständigen Kreislaufe gebiert, unterthan dem Gesetze der physischen Nothwendigkeit und wirksam durch Zeugung in dem großen geschlechtlichen Gegensatze ihrer Glieder, indem sie bei der Hinfälligkeit und Vergänglichkeit aller ihrer einzelnen Gebilde gar nicht leben, bestehen und sein könnte, ohne im steten Kreislaufe von Werden und Vergehen — in diesen Widersprüchen von Sein und Nichtsein — sich fortzusetzen. Grade aber, weil sie in all ihrem Leben dem Gesetze der Nothwendigkeit unterthan wirkt, zeigt sie sich in jeglicher Regung und Veränderung ihrer Glieder gänzlich abhängig und geleitet von äußeren Sollicitationen derselben, weder unabhängig von Sollicitationen selbst, noch auch irgend unabhängig von der Bestimmung durch dieselben; und umgekehrt zeigt sich im Gebiete der gesammten Einen Natur deßhalb die Nothwendigkeit als ihr Gesetz. Das Leben der Natur und in ihr ist damit auch an organische Gliederung, an Organisation gebunden, und das Lebensziel in ihr, wodurch ihre wahre Einheit in ihrer unendlichen Mannigfaltigkeit (als Organismus) zusammengehalten wird, besteht dann nothwendig darin, theoretisch: sich zu wissen, practisch: sich zu behaupten; jenes, indem sie ihre Erscheinungen anschauend erfaßt, dieses, indem sie durch Emanation sich erneuert, sich bei ihrem Vergehen (in einem Gliede) wiederfindet im Werden (im andern Gliede); beides aber erreicht sie nicht realiter in demselben Gliede, vielmehr, wie sie nur um ihre Erscheinung weiß, in substanzialer Geschiedenheit des anschauenden und des angeschauten Theiles, so auch zeugt sie in substanzialer Trennung des Gezeugten und Zeugenden. Die nur gleichartige Naturzeugung, generatio aequivoca, ist der ausführlichste Beleg ihres nothwendigen, gesetzlichen und gänzlich relativen Wirkens. —

Die Naturkraft als Thierheit reicht nun im Menschen — „dieser s. g. höchsten Blüthe des Naturlebens" — grade so weit, als die Abhängigkeit seiner gesammten körperlichen und psychischen Thätigkeit (oder eben so richtig: seiner Reactivität) von äußern Erregungen und Sollicitationen; und weiter kann sie nicht reichen. Das, wie bemerkt, ist der durchgreifende Characterzug in aller Natursubstanz und ihrer Wirksamkeit im Naturleben, daß alle ihre Thätigkeit nur Reaction ist, sie allesammt also erst geweckt wird durch Sollicitation, und dann sofort eine nothwendig bestimmte ist; und die Thiersubstanz und theilweise die vegetabilische Substanz unterscheidet sich von der anorganischen Natursubstanz darin nur in so fern, daß die Sollicitation des thierischen Organismus zunächst auch von seinen innern Theilen ausgehen kann, die dann freilich wieder von andern innern oder äußern Theilen sollicitirt sind, bis der Ausgang grade (die erste Erregung) in ein ihm Anderes fällt, und wäre dies auch nur in Luft und Licht. — Dann aber läßt sich die Grenze der Naturkraft (Natursubstanz) im Menschen genau bestimmen, also auch, wo die Thierheit im Menschenwesen endet, und eben so bestimmt dann seine anderartige Substanzialität ihr gegenüber erfassen. So weit nämlich die Organisation des Körpers bedingend und bestimmend ist für seine körperlichen und psychischen Actionen, so weit reicht sicher seine Thierheit und Animalität; und alles, was damit in ihm auf gleiche Linie gestellt werden kann wegen seiner Gleichartigkeit, gehört dann in dieselbe Sphäre.

9) Die unterste Klasse der psychischen Zustände des Menschen ist so enge in seine körperlichen Zustände verwachsen, daß man hier eben so große Mühe hat, eine scharfe Grenzlinie zu ziehen, als der Naturhistoriker sie auch hat bei allen Uebergängen der Arten, der Geschlechter und selbst der Reiche der Natur von einem in's andere. Alle Erregung der menschlichen Kräfte von Außen her ist aber für das psychische Gebiet sicher genug Erregung der

Sinnesorgane, deren Affection, die in ihrer ersten erkennbaren psychischen Form zur Empfindung wird, oder doch durch die erste Reactivität dahin durchgebildet wird; und auf diesem Wege kommt es durch fortwährende Erregung im Gebiete des Erkennens zu Wahrnehmungen, Anschauungen, sinnlichen Vorstellungen; im Gebiete des Fühlens zu angenehmen und unangenehmen Zuständen, zu sinnlicher Lust und Unlust; im Begehren zu Begierden, Verlangen, Abscheu, Widerwillen rc.; und die so erregten thierischen Lebenszustände, diese psychischen oder Seelen-Zustände, prägen sich immer voller und reicher aus, 1) je höher das thierische Wesen im Gesammtgebiete der thierischen Wesen steht, und 2) je weiter seine Ausbildung auf dem einmal betretenen Wege fortgeschritten ist; und sie erhalten daher ihre höchste Vollendung grade im entwickelten Menschenwesen, wegen seiner vollendeten Organisation; — in den niedrigsten Regionen des Thierreiches, an der Grenzscheide zwischen Thierreich und Pflanzenreich, im Polypen z. B., und noch lange diesseits derselben z. B. im Wurm, kommen wegen kaum begonnener thierischer Organisation und thierischer Organbildung, von allen jenen Dingen kaum schwache Analoga vor; in den höhern Stufen und Organisationen des Thierreiches treffen wir aber auch schon die fünf Sinne, wie beim Menschen an, ein Anschauen durch dieselben, auch ein Haften der sinnlichen Bilder oder Vorstellungen, und mannigfaltiges Zusammenfließen derselben zu bewußtlosen Träumen, die wir einer sogenannten Einbildungskraft beimessen; — auch gehen wir wohl nicht zu weit, wenn wir eine Art von Schematismus der Einbildungskraft im Thiere denken, Sinnbilder der angeschauten Arten, welche im Menschen ihre Durchbildung erreichen in den empirischen Begriffen; — ist ja das Schematisiren der Einbildungskraft im Grunde nur ein Fallenlassen einzelner individueller Bestimmtheiten der angeschauten Dinge,

nnd ein variirendes Festhalten anderer, das ganz der Schwäche wie der Nothwendigkeit angehört!

10) In dieser Region des Theoretischen ist im Menschen selber wieder an die Vollkommenheit des Organs die Vollkommenheit der zugehörigen Zustände gebunden, an ein gutes Auge leichtes und sicheres Sehen, an ein gutes Ohr ein sicheres feines Gehör; Fehler am Organe sind Beschränkungen, Hemmungen, ja auch vollendete Hindernisse der entsprechenden psychischen Zustände; ihre Hebung macht daher diese wiederum möglich und wirklich; und eher kommen äußere Apparate dem schwachen und leidenden Organe zu sicherem und leichtem Sehen und Hören zu Hülfe, als daß der Blinde aus innerer Kraftanstrengung sähe und der Taube so hörte. Auf diesem theoretischen Gebiete ist im Menschen durchgängig der psychische Zustand parallel dem physischen, und das beschränkt sich nicht bloß auf das Anschauen durch die Sinne, sondern zieht sich hindurch durch das Anschauen der Einbildungskraft, durch das Gebiet des Gedächtnisses und der Phantasie. Wir brauchen diese allbekannten Thatsachen nicht durchzuführen; wir erinnern nur an den bedeutenden Einfluß, den die Gehirn- und Nervenbewegungen auf die Association der Vorstellungen, auf den Fluß der Erinnerungen, auf die Farbe, die Fülle und den rascheren Wechsel der Dichtungen ausüben, und zwar alles um so mehr, je weniger Absicht und Wille darein sich mischen; ein Einfluß, der bekanntlich eine ganze und umfangreiche mechanische Erklärung der Reproduction der Vorstellungen, ja eine ganze mechanische Psychologie zur Folge hatte, und noch immer anerkannt werden muß, wenn man in dieser das Wahre vom Falschen unterscheiden, und nicht eine Menge unwidersprechlicher und täglicher Thatsachen eigensinnig und thöricht wegläugnen will. Man geht auch hier kaum über die Grenzen vernünftiger Induction hinaus, wenn man es zu diesem Gebiete rechnet, daß der Mensch sich empirische Begriffe bilden kann und bildet; und wie

die Natur dann überall aus ihrer chaotischen unkenntlichen Masse sich in streng gesonderte Individuen ausbildet, sich in einer Vielheit der Individuen ausdrückt und so den Umfang der empirischen darstellt, deren Real-Begriff; so erreichte die Natur auf ihrem Culminations-Puncte oder im Menschen dann den Inhalt der empirischen Begriffe, den Ideal-Begriff als Fassung und Vorstellung jener Realität; die materialisirende Natur urtheilt dann quasi obiective, sich individualisirend, die psychische Natur-Seite quasi subiective, im Menschen ihre individua stellend unter den allgemeinen formalen Begriff; und wie dann die Natur unterhalb des Menschen schon zur Stimme, zum Tone und Gesange kommt, so käme sie nun auch im Menschen zu Worten, zur Sprache und zur Musik.

Alles dieses ist nur einfache Folgerung daraus, daß die psychische Thierheit im Menschen so weit reicht, als die Abhängigkeit seiner psychischen Zustände von äußern Einwirkungen auf seine Organisation. Das Delirium der Geisteskranken, der Traum der Schlafenden, das wilde Phantasiren der Halb-Betrunkenen, das enthusiastische Schwärmen der Fanatiker, das Hellsehen und Doppeltsehen und Visioniren der natürlich und künstlich Magnetisirten, und das ganze Agiren der Somnambulen — alle diese Dinge, und was ihnen gleichartig ist, sind geleitet und regiert durch das organische Nervenleben, und drücken um so entschiedener und gewisser nur Naturleben, und zwar abnormes Naturleben aus, je mehr in solchen Zuständen das Selbstbewußtsein und die Selbstmacht zurückgedrängt sind, und als alle Mittel und Ursachen ihrer Erregung dem Naturgebiete anheimfallen.

In vielen somnambulen Köpfen, die sich noch überdies für weise Seher in philosophischen Fragepuncten halten, ja auch in unsern Tagen mehrfach als solche gepriesen werden, stehen zwar mehrere der angedeuteten Phänomene in gar hohem Range und die betreffenden Personen in gar

großem Respecte, so daß es nicht selten ist, daß magnetisirte Personen, welche in ihren Visionen mit den Geistern, nicht bloß in der Menschenwelt, sondern auch im Monde Umgang haben, als übernatürlich begnadigte, und mindestens als heilige Geister gelten. Auch Franz von Baader stellt diese Dinge in die Mitte der Geisteslebens. Er ist der Meinung, die der Apostel Paulus übrigens nicht getheilt zu haben scheint, der Mensch habe ursprünglich ein unmittelbares Schauen des Wesens der Dinge gehabt, das nur noch im poetischen Spiele des Traumlebens als Vorübung des ewigen Lebens, und besonders in den Erscheinungen des Somnambulismus zum Durchbruche komme. Aber wir meinen mit Dr. Pabst („Januskôpfe" S. 79): „Es ist auffallend und verdrießlich, wie in unserer Zeit sich grade diejenigen Naturphilosophen, die „auf christlichem Grund und Boden stehen, vom Traume „necken und täuschen, und ihre Speculation von demselben assimiliren lassen. Das poetische Spiel des „Traumlebens eine Vorübung des ewigen Lebens! ach, „daß Gott erbarme! Im Somnambulismus ein unmittelbares Schauen des Wesens der Dinge, in demjenigen „Augenblicke, wo das Licht und Selbstbewußtsein des „unsterblichen Geistes gebunden und verschlungen ist vom „magischen Lichte des niedern Naturbewußtseins, den armen Kranken als im Verkehr mit dem Jenseits und der „Geisterwelt betrachten, welche Verkehrtheit." — Diese Verkehrtheit celebrirt auch Bekkers an Fischer, S. 83 in der Schrift: „Ueber Goeschels Versuch ꝛc."

*) Es ist bekannt, daß der nächste Grund der s. g. Seelenkrankheiten in einem krankhaften körperlichen Zustande liege, mit dessen Beseitigung auch jene, in der Regel wenigstens, verschwinden. In jenen Delirien der Seelenkranken zeigt sich nun auch das empirische Denkvermögen abnorm und gestört, indeß das mehr selbstständige, nicht vom Gängelbande der Phantasie geleitete rationale Denken ganz cessirt. Sollte darin nicht ein Grund mehr liegen, das empirische Denken des Menschen in sein Naturleben zu versetzen, und grade in den empirischen Begriffen und ihrer Anwendung den intellectualen Höhepunct des Naturlebens zu bezeichnen?

Der Geist im Menschen kommt dabei nicht einmal in Frage und Rücksicht; das ganze Stück spielt auf der Wand der psychischen Naturseite, so daß deren Thätigkeit hier so irritirt wird, wie ein Froschbein durch die Erschütterung von einer Volta'schen Säule. Doch freilich:

„Und wenn ein Irrlicht euch die Wege weisen soll,
So müßt ihrs so genau nicht nehmen.“ Goethe.

11) Auf dem Gebiete des Gefühllebens treffen wir im sinnlichen Gefühle, und in einem gewissen Bereiche vielleicht auch in dem ästhetischen Gefühle dieselbe Cohärenz der Lust und Unlust, ihres Wechsels und ihres Beharrens mit der organischen Reizung und dem Zustande des Organs, und finden wiederum auch diese Seite im Menschen- wie im Thierleben vor, nur auch wiederum mit mehr Durchbildung, mit mehr Mannigfaltigkeit, Zartheit, Fülle u. s. w.; — ja sogar ist es nicht selten, die sinnliche Lust und Unlust des Menschen gradezu thierisch bezeichnet zu sehen. Das Angenehme in unsern Lebenszuständen rührt niemals her aus dem empfindenden Subjecte für sich und allein; ich kann bei aller Anstrengung es nicht dahin bringen, daß ich das Angenehme eines Wohlgeruches, Wohlgeschmackes fühle, d. h. diese sinnliche Lust fühle, ich kann es nur zu einer schwachen Vorstellung davon bringen, wenn das Object und seine Einwirkung auf das Organ, auf das nun zu gleicher Zeit empfängliche, nicht abgestumpfte, nicht überreizte Organ fehlt; ich kann es nicht aus mir ändern, daß der krankhafte Zustand der thierischen Organe abnorme Gefühle zur Folge hat; in aller sinnlichen Lust und Unlust bin ich das Bestimmte, so lange nur überhaupt Bestimmung, hier: Einwirkung des Objectes da ist. Wohl kann sinnliche Lust und Unlust aus innern Regungen hervorgehen; es sind dies innere aber körperliche organische Regungen, welche vielfach mit Spielen der Einbildungskraft zusammenhangen, und woran die resultirende Sinneslust dann wieder so nothwendig und enge geknüpft ist, wie der Ton an die Clavis auf dem

Instrumente, und wie etwa die Vorstellung in der Association der Einbildungskraft an die bewegte Fiber im Gehirn.

Selbst die natürliche und unfreie Sympathie hängt mit der thierischen Organisation enge zusammen, und zwar vorzüglich mit derjenigen Organisation, wodurch die Natur die Vielheit der Einzelwesen zu einem großen Ganzen gebildet hat und zusammenhält; diese Sympathie — wohl zu unterscheiden von der vernünftigen Theilnahme, welche ein Act des Subjectes als solchen ist — findet sich daher zwar wohl wieder am meisten durchgebildet im Menschengeschlechte, jedoch keineswegs in diesem ausschließlich; vielmehr bietet sie sich auch in mehrfachen Abstufungen im Thierreiche dar, und sogar finden sich ihre Anfänge schon in der leblosen Natur. Auch die Gesetze des leichtern und schwierigern Mitgefühles (des Mitleidens und der Mitfreude) sind durchgängig der Art, daß sie auf den engsten Zusammenhang desselben mit der organischen und thierischen Complexion hinweisen. Vergl. des Verf. Empirische Psych. Bd. 2. S. 223 ff. und Weber „über das Mitgefühl."

12) In Anschließung endlich an die Eindrücke auf die empfindenden Organe und an die daraus resultirende sinnliche Lust und Unlust entsteht nun eben so nothwendig die sinnliche Begierde und der Abscheu; und wie die Sinneslust schon überall entspringt aus solcher andauernden Sollicitation und Unterhaltung, die der Capacität der sinnlichen Organe und des daran geknüpften Vitalsinnes entspricht, so ist sie nun zunächst engere Fesselung der Naturwesen an ihre practische Lebensbahn, die das an sich bloß organische Tendiren und Streben zu einem Begehren macht, das bloß organische Zurückstreben zu einem Verabscheuen, aus deren Befriedigung und Nichtbefriedigung dann aber selbst wiederum Lust und Unlust resultiren. Die natürliche practische Tendenz geht überall auf Erhaltung und Entfaltung hin, und auf dem Wege zu

diesem Ziele führt naturgemäß der Blumenweg der sinnlichen Lust, und wenn sich dies nicht so sehr kenntlich im Menschenleben erhält, als im Thierleben, so deutet dies nur auf Störungen im menschlichen Organismus hin, wovon — wie anderweitig bekannt, die Natur selber nicht die erste Schuld getragen. In bloßen Naturwesen, im gesammten Thierreiche, bleibt die practische Richtung, weil in ausschließlicher Abhängigkeit von der thierischen Organisation, auf das natürliche Ziel gerichtet, und Lust- und Unlust-Gefühle sichere Leitung zu demselben und sicheres Ergebniß seiner Erreichung und Nichterreichung; — und die Gewalt, die Ausdauer, die Leichtigkeit, der Wechsel und alle andere Bestimmtheiten der thierischen Begierden zeigen sich wieder bestimmt und eingeleitet durch entsprechende Körper- und Organbildung, so daß für den Naturkenner die Anschauung eines fossilen Restes eines thierischen Organs, z. B. des Zahnknochens genügt, um daran das genus und selbst die Lebensweise des Thieres zu reconstruiren; so daß auch der genaue Schädelkenner an den Emporbildungen mancher Schädeltheile oft und mit vieler Sicherheit vorherrschende Leidenschaften erkennt, und Physiognomik dadurch möglich wird; gerade die größten Abnormitäten im Begehren und Verlangen, wie sie in manchen Seelenstörungen, namentlich bei Hysterischen, vorkommen, zeigen am auffallendsten den hier hervorgehobenen Zusammenhang.

13) In dieser ganzen Region des sinnlichen Erkennens, Fühlens und Begehrens treffen wir also so engen Zusammenhang, so strenge Parallele der Körper und Organbildung einerseits, der psychischen Zustände oder des Seelenlebens andererseits, daß wir nicht umhin können, sie selbst als eine organische Einheit zu denken, und aus gemeinsamen Zusammenhange in derselben Causalität, in derselben Wesenheit zu begreifen, die stets dasselbe Gesetz einhält; es läßt sich dafür kein zureichender Grund mehr angeben, als der einer solchen Einheit der Substanziali-

tät, welche wir Naturkraft oder natura naturans nennen. — An sich wäre es freilich noch wohl möglich, statt solcher Einheit der Substanzialität und Causalität im Organisch-Körperlichen und im Psychischen, eine völlig harmonische Dualität eines organischen Körpers und eines Seelenwesens zu erdenken; aber davon auch abgesehen, daß es unphilosophisch ist, eine Mehrheit der Substanzen und Kräfte zur Erklärung der Erscheinungen anzusprechen, wo die Einheit zureichender Erklärungsgrund ist: so führt dies gemäß Anm. 2. S. 5 zu einer so bodenlosen Naturvorstellung, daß sie gar keiner Berücksichtigung fähig bleibt.

Es läßt sich also in dieser Region der Mensch nicht als eine Synthese von Leib und Seele denken*); er ist Einheit nur, die bald Körper, bald Seele heißt, so daß unbedenklich in dieser Region Gültigkeit hat, was Heinroth (Psychol. S. 197) sagt: „Mit der Erschei-„nung des Lebens als eines zugleich Aeußern und In-„nern in Verbindung und Durchdringung, ist auch Seele „und Leib zugleich gegeben, keines erzeugt das andere, „sondern sie sind beide der Ausdruck des einen und selben „Lebens, nur nach zwei verschiedenen Seiten hin."

Jene unsere Argumentation lag, wenn auch ohne wissenschaftliche Form, und nur in einzelnen Puncten mit Bewußtsein begleitet, da zum Grunde, wo man so bald dem vollen Naturalismus, Sensualismus und Materialismus anheim fiel, und als man in neuester Zeit so enthusiastisch den Pantheismus begrüßte, den Schelling in seinem Identitätssysteme vortrug, worin Natur und Geist nur die Erscheinungsweisen der einen ewigen Monas bildeten, und alle Individualität nur das abgerissene Stück

*) Auf die hier bezeichnete Region möchte der Verfasser an dieser Stelle das beschränkt wissen, was er in seiner Theorie der Leidenschaften, Empir. Psych. Bd. 2. S. 387, zu allgemein ausgedrückt, als es hieß: „Der Mensch ist nicht durch Combination aus Körper und Seele zum Menschen geworden; — obwohl es auch dort richtig gesagt war, in so weit nur die Abhandlung über das niedere Begehrungsvermögen dabei in Absicht lag.

der einen Totalität ausmachte, wobei denn natürlich von Creation so wenig als von Creatur, diesen Todesgedanken des Pantheismus, Rede kommen konnte, wo vielmehr die Individualität zum Grunde sich in das Verhältniß des Besondern zum Allgemeinen und in das der Wesengleichheit stellte. Das Absolute war in seinem Grunde eine tiefe Dunkelheit, das als Object-Subject sich durchbildete in reicher Entfaltung bis zur großen Weltseele — obgleich nach jetziger Ansicht Schelling's der Anfang mit einem Subject-Object gemacht werden sollte. — Auch schon bei den Alten ruhete der Materialismus und Naturalismus auf einer der obigen ähnlichen Argumentation, besonders da, wo man die sonst sogenannte Seele in ein Abstractum, nämlich in eine bloße Harmonie auflösete, wofür die Neuern zu sagen beliebten, die Seele sei eine Mannigfaltigkeit der Lebenskräfte, die das Menschenleben ausmachen, wonach, wie Scheidler im Handbuche der Psychologie S. 335 bemerkt, die „Seele gar kein Wesen mehr blieb, sondern höchstens dem Lichtbilde in dem Brennpuncte einer elliptischen Wölbung glich, das sich im Durchkreuzen aller Strahlen bildet.“

Beiläufig sieht man aber auch, daß manche oft vorgebrachte Beweisgründe für den Dualismus im Menschen keine Beweiskraft haben; so z. B., wenn man den künstlichen Bau des menschlichen Körpers bedeutungslos nannte, falls man nicht ihn bestimmt erachtete für eine belebende Seele; denn es handelt sich nicht um einen an sich todten Körper und um eine psychische Belebung, sondern um Dualität des beseelten Körpers und eines davon verschiedenen Geistes; — eben so, wenn man sagte, die Materie könne doch nicht denken, nicht anschauen, nicht fühlen: auch dies reichte nicht bis an das fragliche Object; denn es handelt sich nicht um bloße Materie, sondern um bloße Naturkraft, die psychisch belebend oder belebt ist, im Gegensatze zu einem anderartigen Wesen; eben so, wenn man meinte, daß bei der großen Mannigfaltigkeit und theilweisen fernen

Trennung der körperlichen Theile von einander das körperliche System nicht gleichmäßig überall regiert werden könnte, wenn nicht eine unräumliche, ihm überall gegenwärtige geistige Kraft die Beherrscherinn bildete; denn abgesehen davon, daß der Körper doch ein künstlicher Organismus ist, der nicht überall und in allen Theilen der unmittelbaren Einwirkung bedarf, so ist wieder ganz übersehen, daß wir einen thierisch belebten Körper im Gegensatze zum Geiste in Frage haben.

Und wenn man im Materialismus die s. g. Seele irgend wie das Product der Organisation nannte ohne eigene Substanzialität und so im Monismus stecken blieb*), so gelangte man auch dort nicht zu dem Dualismus im Menschen, sondern blieb gleichfalls im Monismus stecken, wenn man umgekehrt die Seele zum prius nahm, und diese sich ihren Körper bilden ließ, wohin Mehrere aus der Schule des berühmten Arztes Stahl übergingen, und wie es jüngsthin auch Eschenmayer und Amelung und Wedekind geschienen; man kommt damit so wenig aus dem Monismus, als man mit Oken aus dem Pantheismus kommt, wenn man auch mit ihm annimmt, daß das Geistige früher vorhanden gewesen, als die Natur.

Kurz, auch ohne Geist bleibt der Mensch noch beseeltes, animalisches Wesen, und sein Körper so gut räumlicher Ausdruck seines Seelenlebens, wie die Seele der bloß zeitliche Ausdruck seines Körperlebens; Werden, Bestehen, Wirken und Vergehen nach der einen Seite, ist es auch nach der andern, im steten Kreislaufe des sich

*) Man bemerkt leicht, daß auch die Urheber der mechanischen Erklärung der Association der Vorstellungen in der Einbildungskraft, und die eifrigen Verfechter der Gall'schen Kraniologie gar wenig oder nichts zur Durchführung des beliebten Materialismus einliefern konnten, so viel sie auch Manchen dafür geboten zu haben scheinen und gewiß geboten haben. Sie standen in einseitiger Auffassung und Erklärung eines Processes im Naturleben, den derjenige nicht einmal zu beachten braucht, der besser weiß, wo er die Geistigkeit der Natur gegenüber sicherer zu suchen hat, als in der Natur selbst.

Herausbildens aus der Allgemeinheit des Naturlebens und des Zurücksinkens in dieselbe. Die Natur bietet zwar ein Doppelgesicht, aber hat nicht Geist und nicht Geistesaugen.

14) Bevor wir zu dem zweiten Puncte fortgehen und über die Grenze des Naturlebens hinüberschreiten in die Region des Geistes, halten wir es für erheblich, die Unhaltbarkeit der Gründe anzudeuten, welche Prof. Scheidler in seinem Handbuche der Psychologie, und ausführlicher noch in der Encyclopädie der Wissenschaften und Künste, herausg. von Ersch und Gruber ꝛc. für die Dualität der Substanzen im Menschen vorgebracht; wir halten uns an die im letztgenannten Werke vorgetragenen, weil sie hier am vollständigsten sich finden. Derselbe unterscheidet directe und indirecte Beweisgründe für den Dualismus, die Nichtidentität der Seele und des Leibes; zu den erstern zählt er 1) „das Psychische erfülle bloß die Zeit, das Physische den Raum;" — allein das Physische erfüllt auch die Zeit, und manches Physische scheint wenigstens keinen Raum zu füllen, z. B. die Electricität; und dann tritt ja dasselbe Verhältniß auch im Thiere ein, wo doch wohl der Dualismus nicht statuirt werden soll. Hier wie in allen folgenden Puncten sprechen die Scheidler'schen Gründe eben so sehr für den Dualismus im Thiere, wie im Menschen, und eine an sich beseelte Physis scheint ihm ganz zu fehlen. 2) „Das Object, das im Raume angeschaut wird, sei nur Gegenstand der Seele, nicht das Vorstellende, Fühlende selbst;" — mag sein, das ist auch vom Zeugenden und Gezeugten wahr, und doch sind beide nur physische Größen; und überdies handelt es sich nicht um numerische, sondern um specifische Verschiedenheit; — auch die dort erwähnte Einheit (Einfachheit) der Seele kommt nicht in Betracht, gegenüber der Zusammengesetztheit der Materie; denn jene psychische Einheit im Einzelwesen macht auch mit aller körperlichen Mannigfaltigkeit immer erst Eine Wesenheit, Eine Physis. 3) „Der Leib habe eine

eigene Lebenskraft, und nicht alle Lebensäußerungen (z. B. Verdauen) seien von geistigen begleitet;" — was soll das? Wenn die Physis präponderirend im Materiellen wirkt, mag sie wohl im Psychischen um so mehr zurücktreten; und wenn sie in A materiell fungirt, kann sie recht wohl in B psychisch geschäftig sein. 4) „Die Seele nehme unmittelbar sich selber wahr, den Leib nur vermittelst der Sinne." Wir glauben nicht, daß die Seele sich unmittelbarer wahrnehme, als den Leib; sich selbst nimmt sie gar nicht wahr; und wäre das auch, was folgte denn daraus? Für den Gegenstand der Frage nichts. 5) „Die Seele unterscheide sich bleibend vom Körper;" nun ja! sie ist ja auch eine ganz andere Phase der Natur. — Zu den indirecten Beweisgründen zählt Scheidler 1) „das Bewußtsein der verschiedenen Eindrücke wohne nicht im einzelnen Organe, auch nicht in einem gemeinsamen Organe;" wenn aber die andere Seite der Physis es hat, ist das nicht genug? nämlich ihre psychische Seite? 2) „Wenn wir nach Ueberlegung uns zu Etwas entschließen, so sei das nicht Folge der Eindrücke, sondern gehe aus uns hervor;" — das fragt sich sehr; das Ueberlegen kann entferntere Eindrücke lebhafter machen, und diese, zunächst nur vorgestellten aber doch realen Eindrücke, können bestimmend sein; und daß die Entscheidung aus uns erfolgt, beweiset so wenig die Heterogeneität Unserer und der Gegenstände, als auch, daß das Sehen aus dem Thiere kommt, seine Heterogeneität von dem Gesehenen;" Verschiedenheit ist nicht Heterogeneität, sonst wären auch zwei Bäume heterogen. 3) „Daß es im Körperleben Neigungen gebe, denen man psychisch widerstrebe, wie in krankhaften Zuständen;" allein in diesen ist als solchen das Gleichgewicht der beiden Factoren der Einheit gestört; was folgt daraus? Der Kampf des Fleisches mit dem Geiste durfte damit nicht auf Eine Linie gestellt werden. 4) „Man sei sich durch alle Zeit seiner Identität bewußt, während der Körper sich stets erneuere;" — wie aber,

wenn man mit Jacobi sagte: „das Ich von heute ist nicht das Ich von gestern,“ und wenn im Psychischen solche Assimilation Statt hätte, wie im Physischen. Und wenn das Naturwesen, wie die Schlangen, seine alte Haut abstreift, und gänzlich sich regenerirt, ist es darum ein anderes Wesen geworden, oder nicht vielmehr nur wieder integrirt und erneuert? Eben so nichtig sind Nr. 5, 6, 7 und 8; am nichtigsten aber Nr. 9: „Es lasse sich die unläugbare Thatsache, daß in dem geistigen Leben ganzer Völker in gewissen Zeiten bedeutende Veränderungen vor sich gehen, mit der Hypothese des Materialismus schlechterdings nicht vereinigen.“ Allein, lassen sich denn auch damit nicht bedeutende Revolutionen in dem physischen Leben ganzer Erdtheile vereinigen? — Sed haec hactenus.

15) Ueber jene Arten der Zustände im Menschen hinaus, die wir bis dahin im bloßen Naturmenschen beachteten, gibt es noch sehr beachtenswerthe andere, die ein vom Naturleben der Art nach verschiedenes anderes Leben beurkunden, über diese dann spreche die Fortsetzung, die im nächsten Hefte folgt.

Ueber das pädagogische Verhältniss der alten Welt zu den Zeiten des Christenthums. Von Dr. P. Volkmuth.

Die Geschichte des in der Erlösung begriffenen Menschengeschlechtes gibt, von welcher Seite man auch die bunten Thatsachen ihrer Epochen befragen mag, immer wieder unerschöpflichen Stoff zu fruchtbaren Betrachtungen an die Hand. Was defectiv vereinzelt und bruchstücksweise aus dem werkthätigen Leben der vergangenen Geschlechter nach und nach ins Dasein getreten, das holt sie, gefühl- und schonungslos gegen das Interesse des wechselnden Zeitgeistes, aus der Treue ihres Gedächtnisses in den bizarresten Gestalten wieder herauf, und führt

es in pragmatischer Ganzheit dem fragenden Blicke vorüber. Da sehen wir denn die krasseste Ignoranz mit dem Helllichte des wissenschaftlichen Gedankens gepaart, da begegnet uns die Reinheit der durch sich selbst belohnten Tugend mit dem excentrischen Auswurfe des sittlichen Verderbens im Conflicte, da erscheint die schrankenlose Willkühr des Despotismus in der beglückenden Nähe des gesicherten Rechtes; kurz, die schönen Ideale frei errungener Menschenwürde erfüllen mit den wüsten Ausgeburten der vollendetsten Thierheit zugleich die Annalen der Geschichte, und Fluch und Segen folgen in gleichen Schritten ihrem Zuge durch die Jahrhunderte, zum lauten Zeugnisse ihres lebensfrohen Daseins. — Woher diese unfügsame Gegensätzlichkeit jenes radicalen Zwiespaltes unsers Geschlechtes auch selbst noch in den Zeiten der fortschreitenden Erlösung? — Wird die Wahrheit der Idee doch über den Schein der falschen Wirklichkeit den Sieg behalten? — Gibt sich durch die Zeiten und Räume dieses vielbewegten Erdenlebens Ein zweckmäßig geleiteter, pragmatischer Zusammenhang kund, und zu welch endlichem Ziele? — So fragen wir auf den Trümmern der Vergangenheit, wir, das neueste Geschlecht, und sehen, halb zweifelnd, halb vertrauend hinaus in die dunkele Zukunft. Ein abwechselnd Gefühl von Wehmuth und Hoffnung folgt den Fragenden, wie sie, bald der Licht-, bald der Schatten-Seite des zweideutigen Schauspieles zugewendet, den Ernst des Lebens gegen die Hinfälligkeit des Augenblicks abwägen, auf daß sie in der Verworrenheit der Erscheinungen den festen Boden gewinnen, wo sich das Tribunal in höchster Instanz erheben müßte, mit der Ueberschrift: „Die Weltgeschichte ist das Weltgericht."

Und dann glauben wir, die Geschichte von dem Standpuncte der allmählig sich vollendenden Erlösung aus besehen, die Erscheinung des Christenthums unbedenklich als den Hauptmittelpunct ansetzen zu können, an den sich die

großen Thatsachen auf beiden Seiten irgendwie werden anbinden lassen. Dies Eintreffen des Gottmenschen hat etwas so originell Epoche machendes für das Sein und Leben unseres Geschlechtes gehabt, und die daherigen Beziehungen auf die constitutiven Momente der Persönlichkeit des innern Menschen sind von so durchgreifender Bedeutsamkeit gewesen, daß man mit Fug und Recht hier die gleichschwebende Wage der Zeiten aufgehangen glauben darf. Was die vorchristliche Welt im Kampfe „des alten Adam" mit dem stufenweise herabsteigenden und nachhelfenden „neuen Adam" nach und nach wieder erobert und als ein geistiges Schärflein in den Gotteskasten der einzelnen Völker dieser Erde niedergelegt hatte, das wurde, anscheinlich durch einen schönen Zufall, in Wahrheit aber auf wunderbare, weil durch die Hand der leitenden Vorsehung gewollte Weise, bei dem Auftreten des jungen Christenthumes herausgenommen und, durch den Werth des neuen Evangeliums bereichert, zu Einem Gesammt-Kapitale für die künftigen Geschlechter zusammen getragen, auf daß es abermals, aber in veredelterem Sinne, wuchere und gewinne für das Reich Gottes bis zu der Zeiten Vollendung.

Es ist ein eben so wissenschaftlich belohnendes als gemüthlich erhebendes Geschäft für den kritischen Geschichtsforscher, sich von diesem Puncte aus auf den Flügeln des Glaubens an die göttliche Leitung der Menschengeschichte über die Grenzen der Gegenwart hinauszuwagen, um, durchmusternd den geistigen Haushalt der Völker aller Lande, aus dem Getriebe der factischen Vielheit der Erscheinungen die Einheit des Strebens zu entwirren, zu dem sie, ein anderes in anderer Weise, durch den allumfassenden Plan des gemeinsamen Erlösungswerkes berufen worden. Da treten Nationen aus dem Dunkel ihres politischen Nichts plötzlich ins kraftvolle Dasein, sie constituiren und entfalten sich; in der persönlichen Abgeschlossenheit ihrer geistigen Individualität vollziehen sie das

Sechs-Tage-Werk ihrer Geschäfte, sie treten wieder ab vom Schauplatze der Oeffentlichkeit und feiern ihren ewigen Sabbat. Und fragen wir nach der welthistorischen Aufgabe ihres Seins und Nichtseins, nach der Höhe und Tiefe ihres Standpunctes in dem Systeme der Erlösung, so ist es allemal Eine der großen Normal-Ideen des Menschengeistes, die sie, jede in ihrer Art, entweder nur vorbereitet oder weiter gefördert, der in gleicher Weise über sie geistig hinauswachsenden Nachwelt zum Vermächtnisse hinterlassen haben.

Dieser geistig testamentarische Verkehr zwischen den Völkern und Nationen unseres Planeten erscheint nun, nachdem er Jahrtausende schon eingeleitet und in kräftigem Werden sich Bahn gebrochen, bei der Ankunft des christlichen Zeitalters in vergrößertem Maaßstabe durchgeführt und zur ersten Hälfte als abgeschlossen. Die Alten, nachdem sie vor dem fortschreitenden Weltgeiste Rechenschaft über die Großthaten ihrer geistigen Wirthschaft abgelegt, ziehen den Gesammtertrag ihres durch die Völkerschaften fragmentarisch zerstreuten Gewinnstes einheitlich zusammen und legen die geläuterte Baarschaft ihrer Ideen in die zu frischer That fertigen Hände eines neuen Geschlechtes nieder. Fort rollte das Rad der Zeiten auf dem übererbten Grunde der alten Welt, und vor uns steht die neugeschaffene Gegenwart, beseelt und bewegt von dem Geiste des Christenthumes.

Die angedeuteten Thatsachen, bekannt und anerkannt, sehen sich nicht erst nach Beweisen um. Daß vor dieser Zeitrechnung Völker gelebt, daß diese in gar vielartiger Weise miteinander in Berührung getreten und sich gegenseitig ausgeglichen, daß dann mit dem folgenden Christenthume ein neuer Geist unter die Menschen gekommen und sich nach langen und harten Reibungen auf der Basis des Alten niedergelassen und angesiedelt habe, diese Vorgänge stehen als die großartigsten Thatsachen in der Geschichte da. Daß aber bei diesen selbigen Worten von Allen das-

selbe gedacht und geglaubt werde, ist eben nicht auch der Fall. Weder über die Bedeutung der alten Welt, noch über die des folgenden Christenthumes, noch endlich auch über den pädagogisch causalen Zusammenhang beider will man durchgängig einstimmig und im Reinen sein. Dem Verfasser scheint aber die speciellere Bekanntschaft mit diesen Dingen von ganz besonderem Gewichte zu sein, und auch die frische Gegenwart ist dabei ungleich mehr betheiligt, als es gleich anfangs scheinen möchte. Die polemischen Verhandlungen des Tages über das Normalverhältniß dessen, was man Philosophie nennt, zu allem geschichtlich Ueberlieferten, und namentlich zu einer geschichtlich vorgegebenen Offenbarung Gottes, sind nie mit größern Erwartungen, als eben jetzt, geführt worden. In dieses angebliche Dunkel könnte die Lösung unsrer vorliegenden Aufgabe vielleicht einiges Licht fallen lassen; und so entstand der Versuch, die dem geistigen Menschen natürlich angestammten Ideen, deren Entwicklung aus ihrem primitiven Ursitze und allseitige Durchführung ja die Philosophie als Wissenschaft ist, mit den oben gedachten Thatsachen des Ueberganges der alten Welt in die neue und den dabei betheiligten göttlichen Offenbarungen in normalen Einklang zu bringen, und damit zugleich das pädagogische Verhältniß der alten Geschichte zu der christlichen in seiner tiefsten Wurzel kennen zu lernen. Zu dem Zwecke folgende vorläufige Erinnerung als Anbindepunct.

Die Philosophie ist also ein Product des sich selbst überlassenen Menschengeistes, ein Umfang von Wahrheiten, die dem Menschen als solchem und unter allen Verhältnissen der Zeit und des Raumes zustehen und realiter möglich sind; im Unterschiede von der äußern Empirie, oder der nur historischen Uebernahme. Die Philosophie ist dann ferner eine theoretische oder eine practische, jenachdem sie die Wirklichkeit des Objectiven und die damit verbundene Wahrheit des Erkennens, oder die zu verfolgenden Zwecke für das handelnde Leben in Frage

hat. Die theoretische Philosophie geht, in ihrer idealen Vollendung angesehen, von den primitiven Erscheinungen des unmittelbaren Bewußtseins unter Leitung der theoretischen Vernunft aus und steigt so von Wirklichkeit zu Wirklichkeit, d. h. von Grund zu Grund, bis zu dem abschließenden letzten eines jenseitigen Gottes: und so ist ihre Aufgabe im Wesen die Eine selbige. Die practische Philosophie dagegen geht, nach den Aussprüchen der practisch thätigen Vernunft, sogleich zwei qualitativ von einander verschiedene Richtungen ein und bestimmt einerseits, als Moralphilosophie, das rein Sittliche, und andererseits, als Rechtsphilosophie oder Naturrecht, das pur Rechtliche. Auf der Idee der theoretischen Wahrheit des Erkennens beruht die Aufgabe der Wissenschaft, die Idee des Sittlichen, in Beziehung auf Gott nach Außen getreten, constituirt die Kirche, und die Idee des Rechtlichen ruft den Staat ins Dasein. Die der Wissenschaft, Kirche und Staat leitend unterliegenden Ideen sind also die drei Grundideen des theoretisch-practisch auftretenden Menschen, die ihre Wurzel bis in die innerste Natur seines Geistes selbst treiben. Sie, diese drei Ideen, ziehen sich durch sein gesammtes Wissen und Thun als normal hindurch, sie sind das ihm durch seine natürliche Einrichtung — aufgenöthigte, d. h. aus der Objectivität seines selbstigen Wesens hervortretende Richtscheit, zur Beurtheilung seiner theoretisch-practischen Vorkommnisse, und was, woher auch immer, ihm unter der Angabe des Wahren, des Sittlichen, oder des Rechtlichen von Außen geschichtlich dargeboten werden sollte, muß, um als solches befunden zu werden, sich der Censur dieser angebornen Behörde unterziehen. Ob aber diese drei Urideen des Menschen-Geistes erst wissenschaftlich im unmittelbaren Bewußtsein aufgesucht und da in ihrer realen Bedeutung psychologisch fixirt worden, oder aber ob sie, wie man sagt, nur im gesunden Menschen-Verstande und gleichsam inclusive sich durch die sämmtlichen Ver-

hältnisse seines Daseins hindurchziehen und als ein ververborgenes Schutzmittel gegen Irrthum und Schuld sicher stellen, dies hat auf ihren objectiven Werth keinen Einfluß; genug, die drei Ideen constituiren den Menschen im Menschen, und dieser kann sie demnach gerade so wenig außer Gebrauch und Ansehen setzen wollen, als er sich selbst nicht verlassen und entäußern kann. Mag also die Philosophie diese unverwüstliche Lehre immer wieder durch eine erkünstelte Theorie wegzuleugnen suchen; die aufgenöthigte Ansicht der Dinge und die unbewachte, weil unbewachbare, simple Praxis des gesunden Lebens außerhalb der Schule macht sie dafür eben so oft zur handgreiflichen Lüge an sich selbst. Wir aber kommen durch die Prämissen dieser Grundmomente unserer geistigen Existenz zu den gehaltvollsten Folgen.

Denn sehen wir, daß die sämmtlichen theoretisch-practischen Lebens-Erscheinungen des persönlich auftretenden Menschen, so vielfach modificirt sie sich auch nach Außen stellen mögen, doch irgendwie eine der drei angestammten Ideen des Wahren, des Sittlichen (Religiösen) und des Rechtlichen als leitende Norm zu Grunde haben, sehen wir, daß und wie die einzelnen Vorgänge des geistig getriebenen Menschen-Lebens immer nur eine speciell concrete Gestalt jener primitiv abstracten Dreiheit seien: so haben wir eo ipso erkannt:

Erstens, daß auch der erlösende Gott bei der Wiedererhebung des gefallenen und dadurch aus seiner theoretisch-practischen Normal-Richtung gerathenen Menschen, die diesen angeschaffenen drei Haupt-Ideen in ihrer realen Bedeutung nicht nur (negativ) respectiren und anerkennen werde, sondern (positiv) auch einzig darauf hinzielen müsse, diese Ideen in allem Wissen (Glauben) und Thun des Menschen wieder zu der ihnen ursprünglich angewiesenen, unbedingten Herrschaft zu bringen; und

Zweitens, daß die den Gang der Erlösung leitende Vorsehung auch die nach Außen tretenden großen Thatsachen der Geschichte durch alle Jahrhunderte nach diesem dreifachen Normal-Gesichtspuncte zu Einem harmonischen Ganzen pragmatisch werde aneinander reihen und ordnen müssen.

Wir haben hierorts nur die speciellen Erscheinungen, unter denen die alte Welt sich fortbildend ins Christenthum hinüberwarf, vor Augen und gehen zur Sache.

Und dann bedarf es nicht einer mit penibler Gezwungenheit hervorgesuchten Entwicklung künstlich verschlungener Beziehungen der geschichtlichen Phänomene, um die aus dem innern Geiste stammende Normal-Dreiheit des persönlich lebenden Menschen auch aus dem theoretisch-practischen Verkehre der Alten in ihrer factisch concreten Realität in die christlichen Jahrhunderte herüberkommen zu sehen. Die unzweideutige Stellung der vorchristlichen Geschlechter in den Tagen der Erscheinung des Menschen-Sohnes legt mit welthistorischer Offenheit die gewichtvollsten Momente zur Entscheidung in die Wagschale. Die theoretische Idee der Wahrheit, die practische des Sittlichen und des Rechtlichen, sind auch der dreifache Hebel der alten Geschichte gewesen: sie ziehen sich, hier nur vorbereitet, dort gereinigter und der Vollendung mehr entgegenwachsend, fort und fort durch die bunten Reihen der einzelnen Völkerschaften bis zur Morgenröthe des neuen Evangeliums. Da hat die alte Welt ihre Aufgabe gelöset und die Acten werden auf immer geschlossen. Sie liegen vor uns diese Acten, wir öffnen sie und lesen: — Griechische Wissenschaft, Jüdische Moral und Römisches Recht — sind der reine Endertrag des dreifachen Strebens der vorchristlichen Zeitalter. In schroff nationaler Gegensätzlichkeit stehen diese drei geistigen Phänomene, die Blüthe vieler Jahrhunderte, einander gegenüber, und sich wechselseitig postulirend und ergänzend,

sind sie schon im Vollzuge aus der starren Abgeschlossenheit ihrer einseitigen Vollendung sich gleichsam zu Einer persönlichen Ganzheit zu constituiren und, einfließend beeinflüssigt, ineinander zu laufen: da ereilt sie die frohe Botschaft des — neugebornen Heilandes. Auch diese Thatsachen, großartig und bedeutungsvoll wie sie sind, liegen ungezweifelt vor Aller Augen; für unsern diesmaligen Zweck noch folgende Einzelheiten zur überblicklichen Beachtung.

1. Die jüdische Moral. — Das durch den Sündenfall des ersten Adam zerrüttete und in sich selbst verderbte Menschengeschlecht sank tief und tiefer in die Finsterniß des Irrthums und des Bösen. Und als Gott sah, „daß sein Geist nicht bei dem Menschen bleiben werde" (1 Mos. VI. 3), da gereuete es ihn, den Menschen geschaffen zu haben, und er vertilgte ihn von der Erde. Nur Eine Familie, die in treuer Verbindung mit dem Urquell alles Lebens geblieben, entrann unter göttlichen Schutze dem allgemeinen Untergange, zur Grundlegung einer bessern Zukunft. Ein neues Geschlecht ergoß sich allseitig über die neue Erde; doch mit ihm abermals der eingefleischte Geist des alten Verderbens. Die Liebe des erlösenden Gottes folgte auch hier dem Verirrten, bald väterlich warnend, bald richterlich strafend, auf daß er umkehre und folge der leitenden Stimme des eignen Bewußtseins. Das Gewissen, dieses in dem innern Selbst unverwüstlich gegebene Richtscheit des Lebens, ist die erste Vereinigung der natürlich angestammten Gesetzlichkeit des moralisch practischen Vernunftgesetzes mit der übernatürlich nachhelfenden Gnade, der primitive Anfang des ganzen großen Erlösungswerkes; kurz: das erste Zusammentreffen des philosophischen Princips im Menschen mit dem übernatürlich geoffenbarten Beisatze. Und als diese geheime Macht des zum Bessern antreibenden Gottes in dem betäubenden Rausche der erbsündlich unordentlichen Sinnlichkeit nicht anerkannt wurde, da er-

sah sich der Herr den Einen aus Allen, der, stark im Glauben, allein seiner Stimme gehorsamt hatte" (1 Mos. XXII. 18), und in ihm segnend alle Völker der Erde, machte er ihn zum Vehikel der Verheißungen für alle Zukunft. Die Nachkommenschaft des Geprüften und treu Befundenen, von jetzt an unter den unmittelbaren Schutz des Himmels gestellt, war im Begriffe, sich zu einer politischen Nation zu constituiren, als sie unter furchtbar feierlichen Gestalten, von Gottes eigenem Finger geschrieben, die — Gesetztafeln des sittlichen Lebens erhielt und gläubig beschwor. Die erst noch verborgene Stimme des göttlich erleuchteten Gewissens und der angestammten Vernunft stellte sich jetzt unter gleich göttlicher Auctorität factisch-positiv nach Außen, das Princip der Moral wurde zur öffentlich sanctionirten Norm der Nation erhoben, und Judenland durfte sich einer Vollendung und Reinheit des sittlichen Lebens rühmen, wie kein anderes noch auf dieser Erde*). Die werkthätige Realisirung der zehn Gebote von Sinai ist das Factotum der jüdischen Geschichte, einer moralischen Geschichte, zu der das Volk in den Urzeiten der Erlösung den Grund gelegt, und die es bis auf den heutigen Tag noch durch alle Welt bruchstücksweise durchzusetzen sucht. So viel über die Gestaltung der dem Menschen-Geiste angestammten Idee des Sittlichen bis auf die Erscheinung des Christenthums.

2. Die griechische Wissenschaft. — Setzen wir aus Asien nach dem europäischen Griechenlande über, so tritt uns der angestammte National-Geist sofort in wesentlich anderer Gestalt entgegen. Es ist eine auffällige Eigenthümlichkeit, die auch der absichtslosesten Beachtung

---

*) Es bedarf wohl kaum der Erinnerung, daß hier nur von der gottgewollten, idealen Bestimmung der Juden Rede sein könne, hinter der die concrete Wirklichkeit freilich zu allen Zeiten ziemlich weit zurückgeblieben. Dasselbe gilt von den folgenden Griechen und Römern.

nicht entgehen darf, daß die geistige Thätigkeit des Juden-Volkes sich in dem Einen Worte des starren Festhaltens an dem alt Herkömmlichen characteristisch ausspreche. Die geschichtlich vorfindlichen Ueberlieferungen der Väter sind die stabile, unbewegliche Basis, auf der der Jude fußt, und die er, ohne innere Selbstthätigkeit, nur gläubig festhält. Wie ganz anders die Griechen! Verfolgen wir die griechische Geschichte von da, wo sie sich in unverbürgten Poesieen verliert, bis auf den letzten Athemzug ihrer Existenz herab: das Princip der freien Selbstbewegung von Innen heraus ist die Eine belebende Seele dieser schönen Epoche der Menschengeschichte. Doch beschränken wir uns auf die Frage nach dem Character der griechischen Wissenschaft.

Wie die Idee des Sittlichen, so auch hatte die der Wahrheit des Verhältnisses zwischen Gott und der Welt in dem fernen Oriente, dem Ausgange des Menschengeschlechtes, sich nach und nach verdunkelt und endlich ganz verloren. Das Vorwalten des sinnlich intelligenten Lebens hatte die der rein geistigen Vernunftidee eignende Anerkennung des substanzialen Dualismus allmählig verdrängt, das absolute und das creatürliche Sein liefen unter der Gestalt eines Emanations-Pantheismus einheitlich ineinander und tief und tiefer sank die theoretische Selbstständigkeit des persönlich intelligenten Geistes in die Sclaverei eines phantastischen Sensualismus. Vielartig, doch im Wesen identisch, zog diese Grundansicht der Dinge gegen das westliche Asien hinüber, bis sie sich in dem europäischen Griechenlande an der geistigen Rüstigkeit des Nationalcharacters brach und dann vollends und auf immer sich verlor. Die Geschichte des theologisirenden Menschengeistes nimmt hier eine veränderte Richtung.

Daß Philosopheme des Orientes in Griechenland eingetroffen, hat man theils vermuthet, theils bruchstücksweise nachzuweisen versucht. Dem sei wie ihm wolle; daß aber den Griechen das geschichtlich Ueberkommene nur zur An-

regung productiver Selbstthätigkeit gedient, daß die griechische Philosophie aus griechischem Geiste hervorgegangen, darüber wird nicht gestritten. Die Griechen sind in der Philosophie die anerkannten Meister des Alterthums. Ohne geschichtliche Festhaltung der theologischen Ueberlieferungen stehen sie, getrieben durch das in ihnen rege gewordene intelligente Bedürfniß, die Möglichkeit der Dinge dieser Welt zu begreifen, frei und selbstthätig vor der großen Frage nach dem letzten Grunde alles Seins. Weil noch bei dem störenden Uebergewichte der empirischen Verstandesansicht, gewinnen sie gleich anfangs freilich nur ein inweltlich causales Princip alles Entstandenseins; aber die selbstsuchende theoretische Vernunft ist doch in intelligenter Bewegung und dadurch zur Spontaneität des Geisteslebens der erste Schritt gethan. Und kraftvoll hat sie sich erhoben, die griechische Vernunft! — In gradueller Allmähligkeit sehen wir ein System auf dem andern entstehen und der Mündigkeit des Gedankens entgegenwachsen, in gleicher Stufenfolge richtet sich der Blick nach oben, der Dualismus, die alte verlorne Wahrheit, wird erst dunkel wieder geahnt, dann zweideutig erfaßt, und endlich von Anaxagoras und entschiedener noch von dem großen energischen Plato als die wahre Philosophie ausgesprochen und durchgeführt. Dieser aus dem innern vernünftigen Geiste gewonnene Vernunftglaube an das Dasein eines über alle Welt dualistisch hinausliegenden Gottes ist in derselben welthistorischen Bedeutung das ausschließliche Eigenthum der griechischen Nation, in welcher die Heranbildung des geistigen Sittengesetzes dem asiatischen Juden zur Aufgabe geworden.

3. Das römische Recht. — Wir stehen vor dem geschichtlichen Leben der Römer, und die vorherrschende Geistesrichtung tritt uns zum dritten Male in anderer Gestalt entgegen. Finden wir bei den Hebräern schon eine aus den Urzeiten sich stufenweise herabziehende Vorbereitung zu ihrem dereinstigen practisch-moralischen Stand-

puncte im Gesammtleben der Völker, bricht bei den Griechen andererseits mit dem ersten Anfange ihrer Geschichte schon die theoretisch selbstständige Frage der Wissenschaft herein, so führt uns der Römer mit dem Aufbau seiner Vaterstadt sofort das Princip des staatsbürgerlichen Rechtes als die leitende Norm seiner großen Zukunft entgegen. So wollte es der Geist der Menschengeschichte. Das assyrisch-babylonische Reich trat ab und Persien erhob sich auf seinen Trümmern, Macedonien schritt über Persien her, auf daß es selbst wieder der Weltherrin Roma zur Beute werden sollte. Die erlösende Vorsehung, welche aus dem fernen Asien das Sittengesetz nach Judäa rettete und läuterte, und die Reinheit des Glaubens in gleicher Richtung an Griechenlands rüstiger Denkkraft vorbereitete, diese Vorsehung hatte auch den thatkräftigen Römer zum letzten Sachwalter der Rechtsidee in der alten Welt ausersehen. Der römische Staat war daher von jeher ein Kriegsstaat, ein rüstiger Arm zur Realisirung der politischen Ideen, die sein erster Romulus mit der Muttermilch der räuberischen Wölfin eingesogen hatte. „Daher das Interesse, das die Römer so gerne an fremden Völkern nehmen, denen sie sich als Bundes- oder „Schutzverwandte, oder als Schiedsrichter, gewiß nicht „aus Menschenliebe, aufdrängten. Ihre Bundesfreundschaft wurde Vormundschaft, ihr Rath Befehl, ihre Entscheidung Krieg oder Herrschaft. Nie hat es einen kältern Stolz und zugleich eine schamlosere Kühnheit des „befehlenden Aufdringens gegeben, als diese Römer bewiesen haben: sie glaubten, die Welt sei die ihre, und „so ward sie's *).“ Die Römer nehmen, sobald sie aus dem Nichts des öffentlichen Lebens in's Dasein getreten, alsbald und mit der vollsten Entschiedenheit eine politisch-practische Richtung, und mit einem Erfolge, daß sie auf dem Culminationspuncte ihrer Geschichte die ganze

---

*) Herder, „Ideen zur Philos. der Gesch. der Menschheit.“

alte Welt zum Beweise ihrer Bestimmung aufzuführen hatten. Rom dictirte endlich das Rechtsgesetz, nach dem sich die großen Verhältnisse des Staatenlebens von einem Ende bis zum andern ordnen und nebeneinanderstellen mußten. —

So sehen wir denn die alte Welt, ein dreifach ausgeprägtes Fragment der drei constitutiven Ideen, in drei Richtungen den graden Weg aus ihrer originellen Heimath nach Westen verfolgen, und, defectiv aufeinander hinweisend, ziehen die drei letzten Repräsentanten die geistige Lücke ihrer persönlichen Einseitigkeit durch alle Epochen ihrer Existenz hindurch, bis zum — plötzlichen Wechsel der Tage. Befreunden wir uns daher mit dem Griechen, wenn er, getrieben in der ihm vorherrschend angestammten Geistes-Richtung, nur seinen Gang geht, und in der Isolirung seiner Lage alles Wissens habhaft zu sein wähnt; halten wir es dem Juden nicht zur Klage, daß er, im ausschließlichen Besitze eines Moralgesetzes, mit kalter Selbstgefälligkeit sich in sich selbst zurückzieht, weil er über Kanaans Grenze hinaus nichts Gutes mehr zu finden wisse; und endlich auch wollen wir den Römer (Cicero) verstehen, wenn er, patriotisch berauscht von der welthistorischen Aufgabe seiner Nation, bekennt: „Incredibile est enim, quam sit omne ius civile, praeter hoc nostrum, inconditum ac paene ridiculum."

Drei Nationen sind also zuletzt im Alleinbesitze des geistigen Reinertrages des gesammten Alterthums und bereit, dreifach einseitig ausgerüstet, zu Einer persönlichen Ganzheit zusammen zu treten. Auch dieser wechselseitige Austausch des Einheimischen mit den doppelfremdartigen Ergebnissen des Wissens und des Handelns mußte noch erfolgen, ehe die neue Zeit zu neuem Leben Wurzel fassen konnte. Alexander der Große hatte die Europäer nach dem fernen Asien und Africa geführt, und griechische Philosophen kreuzten auf griechischen Eroberungen nach allen Seiten umher. Gleichergestalt zog griechische Weisheit

nach dem Westen der römischen Provinzen, Rom selbst nahm den philosophirenden Fremdling auf, und wer noch zu den wissenschaftlich Gebildeten gehören wollte, mußte griechisch erzogen und mit griechischer Gelehrsamkeit ausgerüstet sein. Seiner Aufgabe nachkommend, erscheint andererseits auch der Römer; aber die politische Hand führt das Schwert der Eroberung. Griechenland fällt unter seinen Streichen, Judäa auch, und von dem atlantischen Meere im Westen bis zu dem fernen Asien, von den schottischen Gebirgen des kalten Nordens bis zu den brennenden Sandwüsten Africas tragen die sieggewohnten Adler der römischen Legionen die Institutionen des römischen Rechtes. So stand die alte Welt, da war — ihre Uhr abgelaufen, weil gekommen ihrer Zeiten Vollendung. Die theoretisch-griechische Weltbildung fiel mit dem practisch-römischen Weltreiche einheitlich zusammen, und aus den Trümmern der jüdischen Moral erhob sich der Geist der christlichen Weltreligion. Denn als „es geschah zu derselben Zeit, daß vom Kaiser Augustus ein Gebot ausging, daß der ganze Erdkreis beschrieben werden sollte“ (Luc. II. 1), damit er auf der Höhe des Thrones die Größe seiner Macht ermesse: da fand er den Letztgebornen seiner Unterthanen in der Armuth der Krippe, der zugleich war der Erstgeborne für alle Zukunft.

Das Gesagte mag genügen, um die geschichtlich concrete Erscheinungsweise der drei Hauptideen und deren allmälige Concentrirung zu Einem organischen Ganzen vor der Ankunft des Erlösers überblicklich kennen zu lernen; jetzt über das pädagogisch-causale Zusammentreffen der drei abschließenden Völkerschaften mit dem Evangelium des neuen Christenthumes. —

Was die alte Welt, getrieben durch die angestammten drei Urideen des Wahren, des Sittlichen und des Rechtes, allmälig zu Tage gefördert und als Reinertrag ihres dreifach geistigen Verkehrs endlich aufgespeichert hatte, das

mußte, eben weil es die primitiv characteristischen Anfänge des Erlösungswerkes entfaltet, sich zu einem soliden Fundamente des höher leitenden Christenthumes hergeben, und den Bau der Vollendung in seinen drei Theilen stützend aufrecht halten. Dies führte aber, wie in allen pädagogisch-causalen Verhältnissen, eine gegenseitige Reaction der beiden Factoren herbei. Ankämpfen mußten die alten Wirklichkeiten in ihren drei Gestalten gegen den Eindringling der neuen Lehre, und, um sich zu fristen, sich schützend in sich selbst einhüllen; aber vernichten oder nur abweisen ließ sich dieser darum nicht, weil er göttlicher Abkunft war und unter göttlichem Schutze sich einführte. Es mußte sich also endlich zur objectiven Basis unterlegen, das fallende Alterthum, und aus seinem dreitheiligen Ideen-Werthe einen dreifach neubeseelten Zustand des Lebens aufsteigen sehen. Aber das geistig nachhelfende christliche Moment hatte andererseits auch kein schrankenloses Thun zur veredelnden Wirksamkeit in Händen; die Verkündiger des neuen Evangeliums mußten rückwärts sehen nach dem testamentarischen Nachlasse der alten Welt, und, um selbst festen Boden zu gewinnen, an diesem erst den letzten Willen der Heimgegangenen vollziehen. Was die vorchristlichen Jahrhunderte in stufenweiser Allmähligkeit fixirt und abgeschlossen nach Außen gesetzt hatten, das erwartete, im Wesen unantastbar und heilig, weil im innern Menschen widerhallend, nur ein neubeseeltes Geschlecht, damit es auch die Epochen des Christenthumes für die Geschichte der Wissenschaft, der Kirche und des Staates ausfülle. Und so ist es geschehen. Das Capital der Alten, respectirt und unversehrt herübergebracht, hat sich mit dem christlich veredelnden Beisatze vereint, und die Thatsachen des neuen Lebens zeugen unzweideutig, weß Doppelgeistes Kinder sie seien. Die theoretische Philosophie der Griechen liegt in ihrer geistigen Vollendung der christlich-theoretischen Wahrheit als unveräußerliche Grundlage der wissenschaftlichen Selbstüberzeugung unter; der Deka-

log des jüdischen Volkes, in gleicher Weise geistig vollendet und veredelt, durchzieht constitutiv das Moralgesetz der christlichen Liebe; und auch das römische Recht endlich steht, in der bessern Gestalt der reinen Geistigkeit seiner Bestimmungen gewonnen, als normales Richtscheit da, zur Regulirung der politischen Verhältnisse in christlichen Staaten.

Gehen wir nun auch auf diese Dreiheit der neuentstandenen Zeit, wie sie sich auf den unterliegenden drei Ideen der alten erhoben und christlich vollendet, etwas specieller ein. Wir müssen dies um so mehr, da wir wenigstens bei Einer dieser drei Grundfesten der ganzen großen Menschengeschichte auf Ergebnisse stoßen möchten, die, so schlagend richtig sie auch nach dem Gesagten immer wieder hervorspringen wollen, doch namentlich in diesen Tagen nicht wenig Widerspruch finden. Wir können nicht umhin, hierauf zum mindesten aufmerksam zu machen.

1. Die griechische Philosophie. — Mit dem Geständnisse, „die griechische Philosophie sei in ihrer wissenschaftlichen Vollendung die theoretische Grundlage der positiv christlichen Theologie," stoßen wir dermalen, wo so ganz anderartige Erscheinungen den literarischen Markt besuchen, gewiß nach mehren Seiten hin an. Dies ist uns nicht unbekannt, und dennoch können wir nicht nnterlassen, der Wahrheit die Ehre zu geben, und versichern, daß das Gesagte unser voller Ernst sei. Wir wollen uns erklären.

Die theoretische Vernunft, als welche dahin geht, jede reale Wirklichkeit aus ihrem Grunde als möglich zu begreifen, ist die belebende Seele der griechischen Philosophie, und diese Vernunft ist es auch, die in ihrer geistigen Reinheit und ohne durch die anschauliche Weltansicht des empirischen Verstandes in ihren Functionen beeinträchtigt zu werden, über die Dinge der Erfahrung zu dem Glauben an einen jenseitigen Gott, als den höchsten und letzten Grund alles Seins, hinausführt. Und dies haben

ja auch die Griechen durch die That offen genug bewiesen, indem sie, nach vielfachen Vorstufen unter der Herrschaft des vorwaltenden Verstandes, endlich das Uebergewicht des Vernunftgedankens in Anaxagoras und dem rüstigen Plato gewinnen und unerschütterlich in den Vordergrund stellen. Bis dahin kam die griechische Vernunft, — als welche außerhalb aller Offenbarung auf eignen Füßen stand! — und nicht weiter, und wir verzeihen ihr gern, daß sie zwar einen jenseitig persönlichen Weltordner, aber nicht auch den absoluten Weltschöpfer gefunden hat. Die griechischen Philosophen haben Großes gethan in ihrer rein natürlichen Verlassenschaft, und unwidersprechlich zeugen sie von dem, was der Mensch schon durch die bloße Kraft seiner angestammten Intelligenz von Hause aus und ohne alle positive Dogmatik zu erreichen im Stande sei. Die heidnischen Griechen haben den Grundstein gelegt, den sie durch den Hebel der im Menschengeiste gegebenen theoretischen Vernunftidee aus dem innersten Bewußtsein herausgewälzt: wir stehen im Vollgenusse des positiven Christenthumes, unsere Sache ist's, das Gebäude selbst nach dem Maaßstabe der vollendeten Wissenschaft aufzuführen.

Aber hier ist des Streites Ausgang für unsere Tage. Der Maaßstab unserer Wissenschaft, so sagt man, sei nicht mehr der der griechischen Vernunft; denn der griechische Grundstein sei der christlichen Sache nur ein Stein des Anstoßes. Und daher all die sonstigen Mißverständnisse! — Die christliche Dogmatik hat mit der Ueberschwenglichkeit ihres Reichthumes die Lehren der Philosophie auf einmal so sehr überschüttet, daß man vor lauter Christen die Menschen nicht mehr sieht, und wie dadurch die Wissenschaft überhaupt gar vielartige formelle Versuche auf gesichertem Materiale anzustellen nicht ermüdet, so speciell auch ist nach der Griechen Heimgang der angeblich neuentdeckten Beweise eines Gottes in christlichen Zeiten nicht Maaß und Ende mehr zu sehen. Da werden die

mannigfaltigsten Proben gemacht, die Existenz eines Gottes darzuthun, Proben, die bei der durchgängigen Excentricität ihrer Wendungen nur noch zwei Dinge miteinander gemein haben, das eine, daß sie sämmtlich den schon vorab christlich geglaubten Gott für ihre Wissenschaft versteckt im Hintergrunde haben, und das andere, daß sie eben dadurch den griechischen Vernunftweg mit einem anscheinlich aufgefundenen neuen vertauschen zu können meinen. Die heidnischen Griechen und ihre aus dem natürlichen Menschen-Geiste sprechende Philosophie sollen mit den christlichen Dingen gar nichts gemein haben können, und wer als getaufter Christ heute noch das, was jene, durch die gesunde Natur ihrer Vernunft getrieben, nur begonnen haben, im Helllichte des psychologischen Selbstbewußtseins derselben Vernunft wissenschaftlich vollendet, und als solches dem christlichen Glauben unterlegt d. h. wer heute auf griechischem Vernunftwege den dem Christenthume eignenden absoluten Schöpfer rein philosophisch gewinnt und beweiset, der findet mit seinem Gotte, weil er ein heidnischer und kein christlicher sei, keinen Glauben mehr, der philosophirende und theologisirende Zeitgeist erhebt sich in all seinen Formen und Gestalten dagegen, und es soll damit nichts gewonnen, vielmehr alles verloren sein, weil man, wie die Einen sagen: „hinter den idealen Anforderungen des Tages zurückgeblieben," wogegen die Andern erinnern: „daß schon christgläubig niet- und nagelfeste Wahrheiten nicht erst noch philosophisch bewiesen werden dürften, wenigstens nicht nach Weise der unchristlichen Heidenkinder bewiesen werden könnten:" als wenn die Heiden nicht auch Menschen gewesen, oder doch der werdende Christ erst alles rein Menschliche von sich abzustreifen hätte! Die Philosophie hat sich seit jenen gesunden Naturzeiten der vernunftbewegten Griechen aus einer Form in die andere herumgeworfen, und die Beweise eines Gottes laufen in gleicher

Anzahl entsprechend ausstaffirt hintendrein; aber was der Tag gebar, das nahm er zerstörend wieder mit sich fort, die Zeiten wechseln und mit ihnen der Geist der Wissenschaftlichkeit; aber unerschütterlich, weil auf der theoretischen Uridee des Menschengeistes basirt, steht der Beweis der griechisch begründenden Vernunft. Und dies hängt mit der rückgängigen Bewegung der Philosophie seit den griechischen Zeiten bis auf die frische Gegenwart in der genauesten Verbindung, so zwar, daß sie, die Philosophie, nachdem die Griechen ihre höchste und letzte Frage, die nach der Existenz eines Gottes, in den Mittelpunct der Untersuchungen gezogen, und dann mit Cartesius die tiefer liegende nach dem substanzialen Dualismus zwischen der Natur und Geisterwelt zur Hauptfrage geworden, durch Kants originellen Gedanken einer „Kritik der reinen Vernunft" endlich im unmittelbarsten Bewußtsein des eignen Geistes ihren Ausgang genommen, und da, geleitet durch das psychologisch erfaßte Gesetz der Vernunft, den griechischen Instinct in seiner unveräußerlichen Bedeutung für den geistig intelligenten Menschen gefunden, mit dem Lichte des Selbstbewußtseins die ganze große Reihe der Realitäten von dem primitiven Ich bis zu dem abschließenden persönlichen Gotte wissenschaftlich erhellt und gläubig wieder gewinnt. Und so ist die Sache der neuen Wissenschaft im Wesen immer noch die der alten; das Neue ist nur ein neuer Ausgangspunct. Der Geist der Wissenschaft ist und bleibt der eine selbige; die Hauptprobleme wechseln mit dem Bedürfnisse des Zeitgeistes, und was in des Menschen eignem Bewußtsein zu lesen, was den großen theoretischen und practischen Vorkommnissen des Einzelnen und der Gattung als normales Richtscheit natürlich angestammt und unveräußerlich ist, und wie er von da in die mannigfaltigen Formen des Lebens und des wissenschaftlichen Treibens hinüberkommen und legitim anbinden könne, — das ist die Le-

bensfrage unsers Zeitgeistes, und ihre Antwort ist nicht mehr ferne *).

Aber dieser unser in die Enge getriebene, griechische Vernunftbeweis eines Gottes hat ja selbst eine altapostolische Approbation. Paulus gibt sich geradezu als Heidenapostel: und dann sind wir zu glauben geneigt, daß er doch auch von der heidnischen Sache etwas begriffen habe. Und dies muß wohl der Fall gewesen sein, indem er, die Offenbarung in der einen Hand, mit der andern die Heiden ohne Weiteres auf ihren rein natürlichen Standpunct verweiset, wo sie den überweltlichen Gott auch ohne eine positive Offenbarung zu kennen, durch ihre eigne Intelligenz d. h. rein philosophisch, hätten finden können, und daß sie sonach, den positiven Juden gegenüber, gar nichts zur Entschuldigung vorbringen könnten. Ja sogar die Grundlage des Beweises gibt er ihnen an die Hand. Seit Anbeginn der Welt sei Gott aus seinen Werken erkennbar (Röm. I. 19 ff.), und man dürfe sich nur darauf einlassen, um ihn da zu finden und gläubig fest zu halten. Kurz: Der Apostel hat im Umgange mit den Heiden, das ächt menschheitliche intelligente Princip der theoretischen Vernunft im Auge, das Princip, welches den griechischen Philosophen allmählig den Weg nach Oben bahnte, und sie da zu Resultaten führte, die consequent genug der große Apostel auch wieder zu respectiren nicht anstand **).

Und endlich zeigt sich die Angehörigkeit des griechisch philosophischen Beweises zur theoretisch wissenschaftlichen Basirung des positiven Christenthumes auch noch an den Reactionen zwischen den ersten christlichen Theologen und

---

*) Das Weitere siehe in des Verfassers Schrift: „Der dreieinige Pantheismus von Thales bis Hegel." Köln 1837. bei Lumscher. S. 77 — 103.

**) Orig. contr. Cels. I. p. 317: Ὁ μὲν οὖν Παῦλος συνιδὼν ὅτι ἔστιν ἐν φιλοσοφίᾳ Ἑλληνικῇ οὐκ εὐκαταφρόνητα τοῖς πολλοῖς κ. τ. λ. —

den heidnischen Philosophen. Die griechischen Philosophen hatten den rechten Weg gefunden, der zu Gott führt, weil sie, ohne ihn künstlich gesucht zu haben, durch die gesunde Natur darauf geführt worden waren; aber sie waren da nicht vollends zum Ziele gekommen, und das hatte auch seinen schönen Grund. Hierauf erschien die Vollendung der heidnischen Hauptfrage durch das Dogma der absoluten Schöpfung im Christenthume, und der Gegensatz war unvermeidlich. Daß nun die griechische Philosophie mit all ihrem rein natürlichen Wissen im Wesen null und nichtig sei, daß sich auf dem griechischen Vernunftwege so gar nichts von Erheblichkeit über Gott und dessen Verhältniß auffinden lasse, das rückten die christlichen Theologen den Heiden keineswegs vor; ihr eigenes Bewußtsein widerlegte sie, da sie großentheils heidnisch-philosophisch erzogen, einige selbst Philosophen gewesen waren, und so die unverwüstliche Richtung der reinen Menschheit an sich selbst voraus kennen gelernt hatten. Was geschah? Richtig genug versetzen sie sich mit dieser rein philosophischen Frage auf den heidnischen Standpunct, machen aber da, als in damaliger nichtpsychologischer Zeit, ohne Kenntniß der reingeistigen Natur der Vernunft, die wunderlichsten Versuche, die Tendenz der alten Wissenschaft, die sie nicht lassen konnten, mit dem Gehalte des neuen Glaubens, den sie nicht lassen wollten, in gebührlichen Einklang zu bringen. Sie standen ja auch dem rein menschlichen Standpuncte noch zu unmittelbar nahe, waren selbst von Hause aus nur zu sehr pure Menschen gewesen, als daß sie nun in dem Reichthume ihres positiven Zuwachses im Ernste auf dessen Annihilirung hätten ausgehen können. Jetzt aber, nachdem die Heiden ausgestorben sind, oder doch die Wissenschaft der christlichen Theologie nicht mehr mit ihrer nackten Menschheit incommodiren, und die Jahrhunderte der christlichen Enkel sich rein positiv fortbewegt haben, hat sich die Sache, zwar nicht im Wesen, aber als Thatsache, rundweg umgekehrt. Doch

umsonst. Der Zeitgeist ist nach und nach bis zu seinem eignen persönlichen Ich herabgestiegen: da ist der Quell aller Vergangenheit, von da wird er auch ordnen alle — Zukunft. Wir aber haben hierorts vorerst genug daran, auf den Widerspruch der concreten Wirklichkeit mit der Wahrheit der Idee hingewiesen zu haben.

2. Die jüdische Moral. — Die Philosophie ist ein reines Erzeugniß des sich selbst überlassenen Menschengeistes: daher die vielen Philosophien d. h. Versuche zu philosophiren, mit der jedesmal speciellen Denkweise des betreffenden Subjectes versehen, und daher auch die bunten nichtgriechischen Beweise eines Gottes an der Stelle des einzig legitimen. Ganz anders verhält sich's aber mit der jüdischen Moral und dem folgenden römischen Rechte, dem practischen Doppelfundamente des Christenthumes. Das Sittengesetz der Juden, mit dem wir es hier vorab zu thun haben, war nicht auch schon ursprünglich der subjectiven Individualität des Einzelnen überlassen; äußerlich positiv war es ja geworden, dieses Gesetz, und in harten Stein eingegraben, so daß der Fragende, um sich zu überzeugen, sich nöthigenfalls den Kopf an seiner Realität zerstoßen konnte. Objectiv unberührbar und geschützt ist es daher aus dem alten Judenthume in das neue Christenthum bis auf die lebendige Gegenwart herübergekommen, und es zieht sich mit unbedingter Auctorität durch die sämmtlichen Verhältnisse unseres practischen Lebens hindurch; aber auch seinerseits veredelt und vergeistigt im Sinne der christlichen Liebe.

Der Sohn war ja nicht gekommen, „das Gesetz aufzuheben, sondern es zu vollenden,“ und d. h. hier: die vorbereitende und vorerst nur auf blinden Gehorsam berechnete Moral des Juden sollte durch den bessern Beisatz des Christenthumes dem handelnden Menschen zur persönlich freien Selbstbestimmung des sittlichen Lebens verhelfen, sollte die empirische Knechtschaft der abhängigen Knechtschaft zu der der geistigen Kindschaft erheben,

sollte die niederdrückende Furcht des äußern Gesetzes durch die erhebende Liebe des innern Selbst verdrängen, und was ehedem der starre Buchstabe schonungslos getödtet hatte, das konnte jetzt, von Reue und Hoffnung bewegt, die Hände zum Himmel erheben und beten: „Vergib uns unsre Schuld, als auch wir vergeben unsern Schuldigern." Und diese selbstige Aussage des Heilandes über das Verhältniß seiner Lehre zu der Moral des Judenthumes bewährt er auch durch alle That. Die Predigt des neubeseelten Moralgesetzes auf dem Grunde des alten ist die vorwaltende Seite seines Lebens, und wo immer er lehrend auftritt, da sehen wir ihn als den Lehrer der christlichen Liebe und Heiligkeit, nach dem Vorbilde seines und unsers himmlischen Vaters. Nicht sclavischer Gehorsam mehr, nicht kalte, gefühllose Observanz eingerosteter Gebräuche und Formalitäten, nicht lieblose Strenge unter der Auctorität des unbeweglichen Schriftwortes sollten die leitenden Motive seiner Tugend sein; in dem Innersten des geistigen Menschen selbst bindet er lehrend an, die a priori angestammten Ideen von Sittlichkeit sind der feste Anker, an dem sich die Grundsätze des neuen Lebens anhalten müssen. Kurz: ein auf den moralischen Aussprüchen des practischen Vernunftgeistes in höchster Instanz basirtes Christenthum wollte der Heiland, und in dem Sinne dem Menschen in seiner Geistigkeit als Selbstzweck achtend und erhebend, appellirt er auch zum Beweise der innern Wahrheit seines Evangeliums an das normale Bewußtsein des eignen Selbst, an den einheimischen Herd der persönlichen Menschheit, da, wo die Freiheit des Willens wohnt und Tugend und Sünde ihre divergirenden Richtungen hernehmen: „Wenn Jemand meinen Willen thun will, der wird erfahren, ob diese Lehre aus Gott sei, oder ob ich von mir selber rede." (Joh. VII. 17.).

Und das Volk, das im großen Ganzen immer nur arglos dem unbestechlichen Zuge des gesunden Menschen-

verstandes sich hingebende Volk, erkannte und anerkannte auch in dem Nazarener wirklich ein Etwas, das da ungesucht und wohlthuend in den innern Menschen sich Eingang zu verschaffen wisse, „denn er lehrte, wie einer der Gewalt hat, und nicht wie ihre Schriftgelehrten und Pharisäer" (Matth. VII. 29.). Von unsaubern, egoistischen Triebfedern geleitet, hüllen sich dagegen die Theologen von Profession fest und fester ein in die unbeweglichen Formalitäten althergebrachter Institutionen und suchen mit allen der Selbstsucht entlehnten Mitteln die anbrechende Freiheit des vernünftigen Geistes darnieder zu halten. Der Sohn Gottes stand mit seiner Lehre vor Gericht, er ward des Todes schuldig erkannt, er starb für die Wahrheit, und sterbend noch betete er, wie er gelehrt, im Geiste der vollendetsten Liebe: „Vater vergib ihnen, denn sie wissen nicht, was sie thun" (Luc. XXIII. 34.).

Doch wie die heidnische Philosophie allmählig die Unvollendetheit ihres Glaubens bekennen und sich weiter führen lassen mußte, so auch siegte die Moral der christlichen Liebe über den flachen Schein jüdischer Werkthätigkeit. Wahrheit und Tugend fanden an der verwandten Doppelidee des geistigen Selbstbewußtseins ihren unzerstörbaren Halt und wuchsen auf und pflanzten sich fort hinaus in ungemessene Ferne. Die Wissenschaft hat den vollendeten Christusglauben gerechtfertigt und ihn getragen in die Hörsäle der Heiden, und die verjährten Synagogen der Juden umlagern in geistlosen Trümmern die stolzen Thürme der christlichen Tempel *).

3. Das römische Recht. — Der dritte Kapitalfonds endlich der geistigen Hinterlassenschaft der alten Welt zur veredelnden Wirthschaft der neuen sind die durch die

*) Man hat abermals gefragt, ob der jüdische Dekalog eine passende Norm sei für die Abhandlung der christlichen Moral? Beziehe die Frage zugleich auf die griechische Philosophie und auf das römische Recht, und wir sind im Begriffe eine Antwort zu geben.

Römer nach und nach fixirten **Rechtsbestimmungen**. Die Existenz und Anerkennung des römischen Rechtes in unsern christlichen Zeiten unterliegt eben so wenig einem Zweifel, als das Dasein der jüdischen Moral; beide sind als pure Facta gegeben und thatsächlich im Gebrauche, und so der der griechischen Philosophie durch die **freie Bewegung** des **subjectiven Gedankens** zu Theil gewordenen Verkennung auf immer enthoben. Der Sinn zur Verfolgung des **rechtlich** Constitutiven war das vorwaltende geistige Princip des ganzen Römerthumes, und dies ist der Schlüssel auch zur Eröffnung seiner politischen Geschichte, so wie zur Erkenntniß des durchgängigen Verhältnisses der großen Waffenthaten zu den entsprechend nebenbeilaufenden Gesetzesbestimmungen und Rechtsnormen. Auch hier regte und erhob sich das persönliche Geistesleben aus dem Uebergewichte der sinnlichen Naturstärke nach und nach und in offen liegenden Gradationen, bald zum Anbruche des bewußtlosen Instinctes, dann hell und heller stets bis auf das goldne Zeitalter des durch griechische Philosophie erleuchteten Cicero herab, der uns endlich die Quelle der **Rechtsidee in höchster Instanz** öffnet, mit den Worten: Est enim unum ius, quo devincta est hominum societas, et quod lex constituit una: quae lex est — — *recta ratio* — imperandi atque prohibendi, quam qui ignorat, is est iniustus, *sive est illa scripta uspiam sive nusquam* .... Atqui nos legem bonam a lege mala — *nulla alia nisi naturae norma* dividere possumus. . . . Haec autem *in opinione existimare, non in natura posita, dementis est* *). — Sieh da, auch die ersten Grundzüge eines geistigen **Naturrechtes** am Abschlusse des vorchristlichen Alterthumes!

„Die Römer glaubten, die Welt sei die ihre, und so ward sie's:" römisch war die Welt geworden, da gebar sie den König der Könige, auf daß er sich Alles unter-

*) Cic. de leg. I. 15. 16. seq.

werke und herrsche mit der Kraft des Geistes. Aber auch Rom mußte sich, als dritter Factor des Alterthumes, erst noch dem Einbruche dieser neuen Herrschaft reagirend gegenüberstellen. Grieche und Jude waren, jeder in seiner Weise, schon mit den neuen Dingen des Christenthums in Kampf getreten, und unablässig stritten die Schule und die Synagoge dagegen an. Als aber die neue Wahrheit, von den begeisterten Anhängern nach allen Seiten hinausgetragen, endlich gar eine besorgliche Miene von Oeffentlichkeit anzog und unerschrocken auch vor König und Kaiser erschien: da setzte auch die dritte Idee der alten Welt sich selbstvertheidigend zur Wehr und zog mit dem blutigen Schwerte der Politik gegen die Offenbarung zu Felde. Der zum Schutze der göttlichen Heilsanstalt bewaffnete Arm der römischen Machthaber erhob sich feindlich wider die junge Kirche, und Jahrhunderte lang dauerte das Märterthum ihrer Wahrheit. Verjagt und verbannt war sie auf steter Flucht, nicht geduldet auf dem Schauplatze des öffentlichen Lebens, wohnte sie, geistig wie sie ist, im verborgenen Geiste: und nachdem erst viele Tausende ihrer starken Bekenner für sie in den Tod gegangen, da war die Kirche selbst auch groß und stark geworden. Und darnieder lagen endlich die drei Normal-Verhältnisse der alten Welt, erschüttert durch die Fülle der Zeiten. Was dem Starrsinn des moralisch anfeindenden Juden nicht gelungen, was der wissenschaftlich streitende Grieche vergebens versucht hatte, daran sollte zuletzt auch die physische Kraft des politischen Römers zu Schanden werden.

Die Ueberzeugung von der Göttlichkeit des Christenthumes mochte sich bei den Cäsarn des stolzen Weltreiches auch allmählig eingestellt haben, als Constantin der Große die Zügel der Regierung ergriff, und dem absterbenden Heidenthume den Todesstoß versetzte. Die christliche Religion, durch kaiserlichen Befehl zur Staatsreligion erhoben, war nun die Religion des —

allherrschenden Römerreiches! — Und diese Religion sollte eben anfangen, in die großen Verhältnisse des Lebens wohlthuend einzugreifen, als wüste Horden, aus den Höhen Asiens herübergeworfen, das morsche Römerreich in Schrecken setzten. Wild brausete der Sturm durch die Ruinen der Vergangenheit. Auch der frische Norden des jungen Europa war über die verwitterten Gestalten hergefallen, das neubeseelte Geschlecht der neuen Zukunft hatte sich unaufhaltsam in die römischen Provinzen ergossen, und die alte Herrin Roma sah schon den Thron ihrer vergötterten Machthaber zu Boden geworfen, als Justinian, vom Genius der Weltgeschichte geleitet, wenigstens den Gesammtertrag der geistigen Schätze seines Vaterlandes noch aus dem Gräuel der Verwüstung zu retten suchte, um ihn als testamentarischen Nachlaß der politischen Laufbahn seiner christlichen Enkel zu übermachen. Ein kaiserliches Geschenk! — Der Justinianische Codex, die Institutionen, die Pandecten . . . sind die Quintessenz des politischen Römerthumes, der geistige Spiegel seiner großen Geschichte, und als solcher für die Geschichte der christlichen Jahrhunderte das correlative Seitenstück zu dem Moralgesetze des jüdischen Moses und den theoretischen Philosophemen der Griechen.

So stehen wir denn in den verjüngten Zeiten des Christenthumes, auf dem unterliegenden Grunde der alten. Gekrönt mit dem dreifachen Siegeskranze der Wahrheit, der Tugend und des Rechtes lebt der Christ in der treuen Erfüllung der Verheißungen dessen, der von sich sagen konnte: „Mir ist alle Gewalt gegeben im Himmel und auf Erden. Gehet also hin, lehret alle Völker, und lehret sie alles halten, was ich euch befohlen habe. Und sieh: ich bin bei euch alle Tage bis ans Ende der Welt" (Matth. XXVIII. 18). Wir sind, was wir geworden: christianisirte Griechen (?) in der Wissenschaft der Theologie, christianisirte Juden in der Kirche und christianisirte Römer im Staate:

wir sind die dreifach neue Welt auf dem dreifachen Fundamente der alten. —

Rechtfertigende Bemerkungen über das in der Bibel berichtete Verfahren Gottes und der Israeliten beim Auszuge der letztern aus Aegypten mit besonderer Berücksichtigung eines Aufsatzes über diesen Gegenstand von G. Fr. Daumer in den Polemischen Blättern, betreffend Christenthum, Bibelglauben und Theologie. I. Heft. Nürnberg 1834. von Scholl.

In der biblischen Geschichte von dem Auszuge der Israeliten aus Aegypten kommen unter andern zwei Haupt-Schwierigkeiten vor, wonach die Handlungsweise Gottes beim ersten Anblick als Gottes unwürdig, als unmoralisch, und somit die Glaubwürdigkeit und das göttliche Ansehen des Berichtes, worin dieselbe erzählt wird, als umgestoßen erscheint. Die erste Schwierigkeit besteht darin, daß Gott, wo er durch Moyses den Israeliten seinen Willen kund thun läßt, sie für immer aus Aegypten zu führen, den König von Aegypten nur angehen läßt, den Israeliten einen dreitägigen Zug in die Wüste zur Begehung eines Opfers zu gestatten. Die andere Schwierigkeit liegt in dem vorgeblichen oder wirklichen Befehle Gottes, kostbare Geräthe und Kleider von den Aegyptiern zu borgen, ohne sie wiederzugeben.

Die Lösung und Beseitigung dieser Schwierigkeiten, besonders der letztern, war von den ältesten Zeiten herab bis auf die neuesten ein Gegenstand ernster Beschäftigung von Seiten der Apologeten der göttlichen Offenbarungsurkunden. Schon Philo befaßte sich damit in seiner Vita Moysis l. 1. p. 624. edit. Paris. 1640, und nach ihm mehrere Väter, als Irenaeus adversus haereses lib.

IV. cap. 49, Tertullianus adversus Marcionem lib. 2. cap. 20. — Augustinus contra Faustum lib. 2. cap. 71. Theodoretus qu. 23 in Exodum. — Clemens Alexandrinus lib. 1. Strom. Aehnlich, wie die Väter, behandeln in den folgenden Zeiten die Schrifterklärer die benannten Schwierigkeiten, jedoch mit dem Unterschiede, daß sie die verschiedenen Gründe, welche zur Wegräumung jener Schwierigkeiten von ihnen angeführt werden, gewöhnlich zusammenstellen, und alle als mehr oder minder gültig annehmen.

In Beziehung auf die erste Schwierigkeit, welche den dreitägigen Zug der Israeliten in die Wüste betrifft, Jehovah daselbst ein Opfer zu bringen, sagen sie: es liegt in dem Befehle Gottes, einen dreitägigen Zug in die Wüste von Pharao zu begehren, nichts Betrügerisches, Gottes Unwürdiges, da ja wirklich die Hebräer später diesen Zug zu dem Zwecke veranstalteten. Es ist nur dabei ein Verschweigen der vollständigen Wahrheit von Gott hier vorgeschrieben, worin nichts Unerlaubtes liegen kann, da keine Pflicht vorhanden war, die volle Wahrheit dem Pharao aufzudecken; vielmehr mehrere Gründe obwalteten, die Wahrheit demselben zum Theil vorzuenthalten, da ja vorherzusehen war, daß Pharao im Falle, daß Moyses sofort den vollen freien Abzug der Israeliten begehrt hätte, noch weit schärfere Maaßregeln ergriffen haben würde, das Volk zu drücken, und in diesem Falle alle weitere Verhandlung zwischen Moyses und Pharao wäre abgebrochen worden, und die Israeliten um so eher gegen Moyses sich beschwert und nichts mehr von ihnen hätten wissen wollen.

Rücksichtlich des andern Punctes berufen sich die Vertheidiger der göttlichen Offenbarungsurkunden 1) auf das Eigenthumsrecht, welches Gott über alles Geschaffene hat, dem zufolge er dem Einen Etwas nehmen, und dem Andern es geben kann, 2) auf die compensatio occulta, wonach es den Israeliten gestattet war, für so viele harte Dienste, die sie zum Vortheile der Aegyptier geleistet hat-

ten, ohne einen Lohn dafür zu erhalten, das ihnen von den Aegyptiern Geborgte behalten zu dürfen; 3) auf das Königsrecht, wonach die Israeliten, nachdem sie einmal feindlich von den Aegyptiern angegriffen wurden, als Sieger behalten durften, was sie gleichfalls als Beute von ihren Feinden von früher her besaßen; 4) darauf, daß die Aegyptier für das, was sie den Israeliten an Gold, Silber und Kleider gaben, sattsam entschädigt wurden durch die im Lande Gosen von den Israeliten erbauten Häuser und angebauten Felder, welche sie mit vielen Geräthen den Aegyptiern zurückließen.

Diese Gründe sind es hauptsächlich, womit man in frühern Zeiten die göttlichen Offenbarungsurkunden hinsichtlich des Verfahrens Gottes und der Israeliten zu vertheidigen suchte; man hielt dieselben auch für vollkommen hinreichend und sah deswegen in Betracht derselben die anscheinenden Schwierigkeiten rücksichtlich dieser Puncte als beseitigt an. Ob die Gründe nun wirklich alle haltbar seien, wird sich erst später herausstellen. In der neuern Zeit indessen, wo durch den überhand nehmenden Skepticismus und Rationalismus die göttlichen Offenbarungsurkunden mit Feindseligkeit behandelt wurden, und noch werden, weil man von der Voraussetzung als einer ausgemachten Wahrheit ausgieng, daß jede vorgebliche Offenbarung Gottes an die Menschen ein Trugwerk sei, und die hh. Bücher, worin solche berichtet werden, keinen Glauben verdienen, wurden die in Frage stehenden Schwierigkeiten mehr als sonst hervorgehoben und als schlagende Beweise angeführt, daß die vorgeblichen Offenbarungsurkunden aller Glaubwürdigkeit ermangeln. Allein mit dem Angriffe der Offenbarungsurkunden traten auch in neuerer und neuester Zeit zahlreiche Vertheidiger derselben auf, welche die Gründe, womit man jene anfocht, zu widerlegen und den alten überererbten Glauben an die Göttlichkeit dieser Urkunden zu halten sich bemüheten. Als solche traten rücksichtlich der genannten Schwierigkeiten von Seite

der Protestanten in neuester Zeit gegen Hrn. Daumer die HH. Höfling, Fikenscher, Tholuk und Hengstenberg auf. Ersterer ist aber mit den von letztern zu Tage geförderten Vertheidigungsversuchen durchaus nicht einverstanden, und hält die Gründe, womit er die Offenbarungsurkunden angefochten, noch für unwiderlegt, wie er dieses in seinen „Polemischen Blättern betreffend Christenthum 2c." mehrfach zu erhärten sucht. Ich will nun die in Frage stehenden Puncte mit besonderer Berücksichtigung der von Hrn. Daumer vorgebrachten Gründe, gegen die Glaubwürdigkeit der göttlichen Offenbarungsurkunden von Neuem beleuchten, und es versuchen, dieselben in Schutz zu nehmen. Sollte dieser mein Versuch mangelhaft erscheinen, und seinen Zweck nicht ganz erreichen, so mag er Andern, denen die Offenbarungsurkunden, wie mir heilig sind, die Veranlassung bieten, die Sache von einem andern Gesichtspuncte aus zu beleuchten. Um den Leser die in Frage stehenden Schwierigkeiten ihrem ganzen Gewichte nach würdigen zu lassen, will ich zuerst die Erzählung nach den Offenbarungsurkunden vorlegen, und dann die Gründe prüfen, womit Hr. Daumer die Glaubwürdigkeit derselben bestreitet.

Exod. 3, 7—20 lesen wir: V. 7. Der Herr sprach: Ich habe gesehen das Elend meines Volkes in Aegypten, und habe sein Geschrei über seine Treiber gehört; ja ich kenne sein Leiden.

V. 8. Jetzt bin ich herabgekommen, dasselbe aus der Hand der Aegyptier zu erretten, und heraufzuführen aus diesem Lande in ein gutes und geräumiges Land, das von Milch und Honig fließt, an die Wohnstätte der Canaaniter, Hethiter, Amoriter, Phereſiter, Heviter und Jebusiter.

V. 9. Und nun, sieh, das Geschrei der Israeliten ist vor mich gekommen, und ich habe auch den Druck gesehen, den sie von den Aegyptiern erfahren.

V. 10. So gehe nun hin, ich will dich zu Pharao

senden: Du sollst mein Volk, die Israeliten, aus Aegypten führen.

V. 11. Moyses sprach zu Gott: Wer bin ich, daß ich zu Pharao gehen und daß ich die Israeliten aus Aegypten führen sollte?

V. 12. Er antwortete: Ich will mit dir sein, und dieses sei für dich das Zeichen, daß ich dich gesandt habe: Wenn du das Volk aus Aegypten geführt hast, so sollt ihr an diesem Berge Gott opfern.

V. 15. Gott sprach weiter zu Moyses: So sollst du den Israeliten sagen: Jehova, der Gott eurer Väter, der Gott Abrahams, der Gott Isaaks, der Gott Jakobs hat mich zu euch gesandt. Dieses ist mein Name in Ewigkeit, dabei man mein gedenken soll für und für.

V. 16. Darum so gehe hin, und versammle die Aeltesten Israels, und sage zu ihnen: Jehova, der Gott eurer Väter, ist mir erschienen, der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, und hat gesprochen: ich habe genau auf euch geachtet und auf das, was euch in Aegypten widerfahren ist.

V. 17. Und ich habe beschlossen, aus der Drangsal Aegyptens euch heraufzuführen in das Land der Canaaniter, Hethiter, Amoriter, Pheresiter, Heviter und Jebusiter, in das Land, das von Milch und Honig fließt.

V. 18. Sie werden dir Gehör geben, und du sollst mit den Aeltesten Israels zum Könige von Aegypten gehen, und ihr sollt zu ihm sagen: Jehova, der Gott der Hebräer ist uns erschienen. Und nun laß uns drei Tagreisen wegziehen in die Wüste, und Jehovah unserm Gott opfern.

V. 19. Aber ich weiß, daß der König von Aegypten euch nicht wird ziehen lassen, außer durch eine starke Hand.

V. 20. Ich werde daher meine Hand ausstrecken, und Aegypten schlagen mit allerlei Wundern, welche ich darin thun werde; hernach wird er euch ziehen lassen. Und ich

will diesem Volke Huld bei den Aegyptiern geben, und wenn ihr ziehen werdet, sollt ihr nicht leer ziehen.

V. 22. Denn jegliches Weib soll von seiner Nachbarin oder Hausgenossin silberne und goldne Gefäße und Kleider fordern, die sollt ihr auf eure Söhne und Töchter legen, und so die Aegyptier berauben.

Nach dem Urtheile des Hrn. Daumer sollen diese Worte, in diesem Tone und Zusammenhange gesprochen nichts anderes heißen können, als Folgendes: „Ich bin „erschienen, mein Volk vom ägyptischen Joche zu befreien, „und in ein anderes Land zu führen (nicht in irgend ei„ner unbestimmten Zeit, sondern es soll sogleich bewerk„stelligt werden) und um dies zu bewerkstelligen, sollst „du Moyses, zu Pharao gehen, und ihm (nicht den dir „jetzt von mir kund gemachten Willen offenbaren, sondern) „vorgeben, ich hätte einen dreitägigen Zug zu einem Opfer„feste befohlen, nach dessen Beendigung das israelitische „Volk zurückkehren und fortfahren werde, der ägyptischen „Herrschaft unterthan zu sein."

Wir theilen mit H. Daumer die Ueberzeugung, daß in der angeführten Stelle Gott dem Moyses seinen Entschluß mittheilt, das israelitische Volk alssobald und nicht in einer noch unbestimmten Zeit, aus Aegypten zu führen, und dem Moyses befiehlt, diesen seinen Entschluß den Aeltesten der Israeliten mitzutheilen, dagegen dem Pharao denselben nicht zu offenbaren, sondern diesen nur darum anzugehen, das israelitische Volk drei Tagreisen in die Wüste zu einem Opferfeste ziehen zu lassen. — Wir stellen es aber in Abrede, daß dem göttlichen Beschluß zufolge Moyses dem Parao verspreche, daß nach Beendigung des Opferfestes das israelitische Volk zurückkehren und der ägyptischen Herrschaft unterthan sein werde. Hiervon ist in der Stelle Exod. 3 durchaus nicht Rede; vielmehr fordert der Zusammenhang, worin der ausdrückliche Rathschluß Gottes vorkommt, die Israeliten jetzt aus der ägyptischen Knechtschaft zu befreien, daß ein solches Ver-

sprechen durchaus ausgeschlossen werden müsse. Hr. Daumer begeht also durch dieses vorgebliche Versprechen denselben Fehler, den er seinen Gegnern vorwirft, daß sie zur Erklärung der Stelle zu Sachen ihre Zuflucht nehmen, welche sie nicht aus dem biblischen Berichte als wirklich statt habende beweisen können. Nichts destoweniger geben wir gerne zu, daß Pharao den Antrag Moysis Anfangs so verstehen und auffassen konnte, als seien die Israeliten bereit, nach Beendigung des Opferfestes wieder in ihr voriges Verhältniß nach Aegypten zurückzukehren. Allein nicht, was Pharao bei dem Antrage Moysis dachte, darf als wirkliches Versprechen von Seite Gottes oder der Israeliten angegeben werden. Der Rathschluß Gottes, die Israeliten alsobald aus Aegypten für immer herauszuführen, ist mit klaren Worten dem Moyses mitgetheilt: eben so deutlich aber auch der andere Auftrag Gottes an Moyses, den Pharao nur darum anzugehen, die Israeliten zu einem dreitägigen Zuge in die Wüste zu einem Opferfeste ziehen zu lassen. Ich sage: mit klaren Worten ist der Auftrag Gottes an Moyses berichtet, den Pharao nur darum anzugehen; denn von etwas Anderem ist in der Stelle durchaus nicht die Rede; wir dürfen deshalb auch nichts Anderes hineinlegen, wenn wir die Sache rein auffassen und ohne vorgefaßte Meinung beurtheilen. Das Gesagte bestätigt sich ganz auffallend in dem folgenden Berichte, worin die Ausführung des Auftrages Moysis erzählt wird. Jedesmal, wo Moyses zu den Aeltesten der Israeliten redet, spricht er mit den bestimmtesten Worten den Rathschluß Gottes aus, die Israeliten jetzt und in keiner andern noch unbestimmten Zeit aus Aegypten ausführen zu wollen; dazu kommt auch zu wiederholten Malen derselbe Rathschluß Gottes an Moyses in der Erzählung der Ausführung desselben vor. Vergl. Exod. 4, 29—31. 6, 1. 4—6. 7, 4—5. 11, 1. 24—5. 13, 1—5. Auf gleiche Weise finden wir in diesem Berichte der Ausführung des Auftrages Moysis, daß Moyses den

Pharao **nur darum** angeht, die Israeliten zu einem dreitägigen Zuge in die Wüste zu einem Opferfeste Jehova's zu entlassen, ohne daß Moyses auch nur ein einziges Mal es vor dem Pharao aussagte, daß es Gottes Rathschluß sei, bei dieser Gelegenheit einmal für immer das Volk aus Aegypten wegzuführen. Vergleiche Exod. 4, 22. 5, 1. 6, 10. 8, 26. 27. 10, 3. 9. 25. Daß Pharao indessen allmählig sich davon überzeuget, Moyses beabsichtige, die Israeliten aus Aegypten gänzlich wegzuführen, erhellet zum Theil aus seiner fortgesetzten Weigerung, die Israeliten alle mit ihren Frauen und Kindern und ihren Heerden ziehen zu lassen, so groß und mannichfaltig auch das Unglück sein mochte, welches seine Hartnäckigkeit den Aegyptiern und sich selbst durch die Strafwunder Moysis verursachte, zum Theil aus seinen eigenen Worten Exod. 8, 28: „Ich will euch ziehen lassen, daß ihr Jehova euerm Gott opfert in der Wüste; nur daß ihr euch nicht weiter entfernet;" und Exod. 10, 10. „Jehova sei so mit euch, wie ich euch ziehen lassen will mit euern Kindern. Sehet da, daß ihr Böses im Sinne habet!"

Aus dem Gesagten erhellet es, wie ich glaube zur Genüge, daß Exod. 3. Gott a) dem Moyses seinen Rathschluß mittheilte, den er den Israeliten verkünden sollte, sie alsobald aus Aegypten gänzlich wegzuführen, b) dem Moyses befahl, den Pharao in seinem Namen **darum nur** anzugehen, die Israeliten zu einem Opferfeste in die Wüste zu entlassen.

Es fragt sich jetzt: 1) liegt in diesem Rathschluß Gottes, 2) liegt in diesem Befehle Gottes nichts, was unsere Vernunft als unerlaubt, als unmoralisch und somit als Gottes unwürdig erkennt?

Ad. 1. Was den Rathschluß Gottes betrifft, die Israeliten alsobald aus Aegypten gänzlich wegzuführen, den Moyses auf Gottes Geheiß den Israeliten verkünden soll, so kann wohl nicht geläugnet werden, daß derselbe

durchaus nichts enthält, was als unerlaubt, als unmoralisch betrachtet werden könnte; denn als ein freier Volksstamm waren die Israeliten mit ihrem Stammvater in Aegypten von einem frühern Könige Aegyptens mit stillschweigender Zustimmung des ägyptischen Volkes aufgenommen worden, und es war von Seiten der Israeliten im Laufe der Zeit auch nichts vorgenommen worden, wodurch dieselben, ihrer Freiheit beraubt zu werden, verdienet hätten. Ihnen war also, wie es so oft in der Geschichte vorkommt, wo der Stärkere den Schwächern auf ungerechte Weise bedrückt und unterjocht, das größte Unrecht angethan, da man sie nicht mehr als Freunde friedlich neben sich wohnen ließ, sondern vielfältig bedrückte und als Sclaven durch Gewalt sich unterjochte. Die Israeliten hatten deßhalb ein unveräußerliches Recht darauf, ihre Freiheit wieder zu erstreben und von dem harten Joche sich in erlaubter Weise zu befreien, was durch die Dauer der ungerechten Unterjochung, welche sie erleiden mußten, nicht verloren gehen konnte. Allein, wie es unterjochten Völkern auf die Dauer zu ergehen pflegt, war es auch den Israeliten ergangen; sie hatten unter dem langjährigen harten Drucke allen Muth und Selbstständigkeit verloren, sie fühlten den Druck und das Unrecht, was ihnen angethan wurde, mochten auch wohl darüber im Stillen seufzen und klagen, wie es der Rathschluß Gottes klar andeutet Exod. 3, 7.; allein an Kraft fehlte es ihnen und Entschlossenheit, etwas zu unternehmen, was sie in ihre Freiheit wieder hätte einsetzen können. Doch waren damit nicht alle Hoffnungen, ihre Freiheit wieder zu erlangen, in ihnen erstorben. Vielmehr hallte in ihrer Brust noch zum Theil das göttliche Orakel, was ihrem Stammvater Abraham nicht nur ihren gegenwärtigen traurigen Zustand harter Bedrückung und langjähriger Unterjochung angekündigt, sondern auch ihre einstige Befreiung mit den klarsten Worten verheißen hatte, wieder. Gen. 15, 13. 14. Was der Vormünder seinem

Mündel ist, das war Gott den durch langjährige Knechtschaft unmündig gewordenen Israeliten. Nicht sie sollten ihre Freiheit sich erkämpfen und das ungerechte Joch von sich abwerfen, sondern er als ihr Vormünder nahm ihre Sache auf und ließ ihnen, den ohnmächtigen und muthlosen, durch Moyses seinen Gesandten, den er als solchen durch Wunderkraft beglaubigte, die frohe Botschaft bringen, daß er sein gegebenes Wort erfüllen, sie aus dem Sclavendienste befreien und aus Aegypten ausführen werde. — Wir finden hienach in dem Rathschlusse Gottes nur das Verfahren eines treuen und gerechten Wesens, was einem gegebenen Versprechen gemäß handeln und dem unschuldig Bedrückten, da er es nicht selbst mehr kann, Recht verschaffen will.

Ad. 2. Doch damit werden die Gegner der göttlichen Offenbarung wohl leicht einverstanden sein, daß der Rathschluß Gottes die Israeliten aus Aegypten zu befreien, an und für sich noch nichts Unerlaubtes und Gottes Unwürdiges enthalte. Aber der Befehl Gottes, wonach Moyses den Pharao nur angehen soll, den Israeliten einen dreitägigen Zug in die Wüste zu einem Opferfeste zu gestatten, enthält bei dem erwähnten Rathschlusse Gottes Lug und Betrug, ja lehret nicht nur den Moyses, sondern auch die Israeliten lügen und betrügen. Dieser Befehl kann daher, wenn anders Gott nicht als ein Betrüger angenommen werden soll, was unsere bloße Vernunfterkenntniß von Gott schon verbietet, — dieser Befehl, sage ich, kann also nicht ein göttlicher sein. Wir bemerken indessen dagegen:

Eine eigentliche Lüge schreibt der Befehl Gottes nicht vor; denn es kommt in demselben nicht vor, daß die Israeliten nach gehaltenem Opferfeste nach Aegypten wieder zurückkehren werden. Die Israeliten halten ja auch wirklich nach ihrem Auszuge das so oft besprochene Opferfest. Auch Moyses bleibt bei der Ausführung des göttlichen Befehles strenge stehen und gibt bei der so oft wiederholten

Anforderung Gottes an Pharao, die Israeliten zu einem Opferfeste zu entlassen, nie ein Wort von sich, womit er die Rückkehr der Israeliten verspräche. Daher kommt es denn auch, daß Pharao bald selbst auf den Gedanken kommt, Moyses führe Anderes noch, als er begehre, im Schilde. Exod. 10. 7. Deswegen widersetzt sich auch Pharao, so lange er konnte, die Israeliten mit ihren Frauen und Kindern und ihren Heerden ziehen zu lassen. Pharao erkannte somit, wenigstens im Verlaufe der Strafwunder, daß Moyses auf Jehova's Befehl die Israeliten gänzlich wegführen wollte *). Allein, höre ich sagen, so bleibt dennoch das Verfahren Gottes gegen Pharao ein betrügerisches, weil er ihm die Wahrheit wenigstens zum Theil vorenthält; es liegt darin wenigstens die betrügerische restrictio mentalis. — Ohne uns in die Streitfrage der Moralisten über die sogenannte Nothlüge einzulassen, bei welcher Aeltere und Neuere behaupten, es könne Fälle geben, wo es nicht nur erlaubt, sondern Pflicht sei, die Unwahrheit zu sagen, und einen Andern absichtlich durch Unwahrheit irre zu leiten, glauben wir wenigstens behaupten zu dürfen, daß es Fälle gibt, in welchen man einem Andern die Wahrheit vorenthalten dürfe, ja sogar dazu verpflichtet sein könne. Zu solchen Fällen rechne ich folgende: a) wenn der Andere, dem eine Mittheilung gemacht wird, kein Recht darauf hat, daß ihm die ganze Wahrheit mitgetheilt werde, weil er davon nur Mißbrauch machen würde, d. h. wenn bestimmt vorherzusehen ist, daß eine vollständige Mittheilung der Wahrheit nur dazu dienen werde, daß der Andere, statt die mitgetheilte Wahrheit zur Erfüllung seiner Pflicht zu benutzen, sie zur Uebertretung derselben

---

*) Mit Unrecht spricht Hr. Daumer deshalb von einem gegebenen Versprechen und einer Verpflichtung, nach Aegypten zurückzukehren. Ein Versprechen war nicht gegeben; noch vielweniger fand aus irgend einem Grunde eine Verpflichtung Statt, sich dem ungerechten Drucke von neuem zu ergeben. Unrecht handelte Pharao gegen die Israeliten, nicht aber die Israeliten gegen Pharao.

oder zur Verübung eines Unrechts, oder doch zur Fortsetzung eines bereits lange verübten Unrechts mißbrauchen werde. b) Derselbe Fall würde Statt finden, wenn von der vollständigen Mittheilung der Wahrheit bestimmt vorherzusehen wäre, daß der Andere, dem die Mittheilung gemacht würde, davon Veranlassung nehmen werde, einen moralischen oder religiösen Zweck zu vereiteln, der aber gerade dadurch erreicht werden könnte, daß dem Andern irgend eine Wahrheit nicht vollständig mitgetheilt würde*).

Es fragt sich nun: können wir einen oder beide Fälle auf den in Frage stehenden Befehl Gottes und die darnach gerichtete Handlungsweise Moysis anwenden? Ich glaube, daß beide Fälle ohne Mühe wirklich ihre Anwendung darauf finden. Für's Erste ist klar, daß dem Pharao durchaus kein Unrecht geschehen wäre, wenn die Israeliten auch ohne Befehl Gottes sich in erlaubter Weise, d. i. ohne Aufruhr zu erregen, aus der ägyptischen Sclaverei befreiet hätten. Um so viel weniger geschah dem Pharao ein Unrecht, wenn Gott ihn durch Moyses auffordern ließ, die Israeliten zu einem Opferfeste zu entlassen; denn man hätte erwarten dürfen, daß er sein unmenschliches Verfahren gegen dieselben nicht bis zu dem Grade steigern würde, daß er ihnen, den so hart gedrückten, diese kleine Erleichterung versagen könnte. Da nun aber diese so geringe und billige Forderung den Tyrannen sofort schon, da er noch nicht daran dachte, daß die Israeliten das begehrte Opferfest zu ihrem vollen Abzuge benutzen würden, zu neuen ungerechten und grausamen Bedrückungen reizte, was wäre erst zu erwarten gewesen, wenn Moyses auf Gottes Befehl den Pharao darum angegangen hätte, die Israeliten gänzlich zu entlassen? Würde er nicht auf der Stelle Moyses und Aaron als Aufrührer behandelt, und die Israeliten auf die schnödeste Weise

*) Ich halte es für überflüssig, die genannten zwei Fälle weiter zu begründen, da wohl jedem Nachdenkenden die Richtigkeit des zu Beweisenden daraus in die Augen springt.

mißhandelt, und so seine Schuld gegen dieselben noch vergrößert haben? Um also den Pharao davor zu bewahren, daß die vollständig ihm mitgetheilte Wahrheit ihn nicht zu neuen Uebertretungen seiner Pflichten verleiteten, wie Gott dieses klar von ihm voraussah, und wir sogar aus seiner Handlungsweise mit Sicherheit schließen können, ließ Gott ihm nur theilweise die Wahrheit mittheilen, theilweise aber verbarg er sie ihm. Hätte Pharao der ersten billigen Forderung Gehör gegeben, so wäre er und sein Volk, die Aegyptier, vor allem dem Unglücke bewahrt geblieben, was er sich und den Seinigen durch seine pflichtwidrige Halsstarrigkeit zuzog.

Aber auch der zweite Fall findet seine volle Anwendung. Der moralische und religiöse Zweck, den Gott durch Verheimlichung seines Rathschlusses, die Israeliten bei Gelegenheit des Opferfestes gänzlich aus der ägyptischen Sclaverei zu befreien, zu erreichen suchte, war erstens, die längst ungerecht Verfolgten vor weitern Verfolgungen zu schützen, zweitens, zu verhüten, daß die Israeliten nicht durch längeres Verweilen unter den Abgöttern die Erkenntniß Seiner, des wahren Gottes, verlören, drittens, daß durch die befreiten Israeliten die Erkenntniß auch für andere Völker erhalten und später auch über sie verbreitet würde. Alles dieses aber würde Gott nicht erreicht haben, hätte er dem Pharao sofort die ganze Wahrheit durch Moyses mittheilen lassen. (Vergleiche das oben Gesagte.)

Nach dem Gesagten, glaube ich, wird es jedem Vorurtheilsfreien klar geworden sein, daß sowohl der Rathschluß Gottes, die Israeliten zu befreien, als auch der Befehl, den Pharao um Entlassung derselben zu einem Opferfeste anzugehen, durchaus nichts Unerlaubtes, Unmoralisches, oder Gottes Unwürdiges enthalte. Vielmehr sehen wir in der Handlungsweise Gottes nur tiefe Weisheit, Gerechtigkeit, Treue und Condescendenz zu den menschlichen Schwächen aus Erbarmung und Liebe.

Aber, höre ich noch fragen: wurden denn durch diese Handlungsweise die Israeliten nicht zu Lug und Betrug angereizt? Durchaus nicht; denn Lügen kommen in der Handlungsweise Gottes so wenig vor, als ein eigentlicher Betrug, sondern nur eine theilweise Verheimlichung der Wahrheit aus moralischen und religiösen Gründen, die es nicht nur den Israeliten gestatteten, sondern auch den Christen erlauben, in ähnlichen Fällen die Wahrheit theilweise zu verheimlichen.

Ehe ich zur Beurtheilung der zweiten Schwierigkeit übergehe, will ich noch zum Ueberflusse beleuchten, was Hr. Daumer als Resultat seiner Beurtheilung der in Frage stehenden Puncte anführt. Er sagt S. 8: „Moses „wird der biblischen Darstellung zufolge von Gott aus„drücklich dazu berufen, die Israeliten für immer in ein „anderes Land zu führen, und erhält zur Bewerkstelligung „des Auszugs den Befehl, zu Pharao zu gehen, und ei„nen dreitägigen Auszug in die Wüste zum Behufe eines „Opferfestes zu verlangen; den Israeliten befiehlt Gott „seinen ganzen Plan kund zu thun, und dies geschieht, „ehe noch etwas davon ausgeführt wird. Nun gehen „Moses und Aaron zu Pharao und verlangen die Erlaub„niß zu dem dreitägigen Zuge, der ihnen lange verwei„gert, endlich bewilligt wird. (Alles ganz richtig.) Pha„rao erklärt sich bestimmt, daß er ihnen nicht die Erlaub„niß gebe, für immer aus dem Lande zu ziehen, sondern, „sich nur auf eine Zeit lang in die Wüste zum Opfern „zu begeben. (Auch noch richtig.) Noch zuletzt, da er die „Erlaubniß gibt, sagt er den Israeliten, sie möchten „thun, wie sie gesagt hätten. Diese aber hatten ge„sagt, nur einen dreitägigen Zug in die Wüste unter„nehmen zu wollen, und nahmen auch im letzten Augen„blicke ihr Wort nicht zurück." (Die Israeliten hatten durch Moyses dem Pharao gesagt, sie wollten einen dreitägigen Zug in die Wüste unternehmen, und den unternahmen sie wirklich. — Falsch ist es aber, daß sie gesagt

hätten, nur einen dreitägigen Zug in die Wüste unternehmen zu wollen. Dieses nur ist ein Zusatz des Hrn. Daumer, der die Sache bedeutend anders stellt, und dem Moyses eine Unwahrheit, ja eine Lüge in den Mund legt. Mit Weglassung des nur bleibt noch Alles ohne Anstoß). Aus dem Vorhergehenden schließt nun Hr. Daumer: „Die „Israeliten wurden also unter der ausdrücklichen Bedin„gung entlassen, zurückzukehren, und zogen aus, indem „sie die Verpflichtung zur Rückkehr auf sich nahmen." Zu diesem Schlußsatze kommt D. nur durch das früher eingeschobene nur. Mochten die Israeliten entlassen werden unter der Bedingung, zurückzukehren, so folgt daraus noch gar nicht, daß sie verpflichtet waren, auch diese Bedingung einzugehen, oder gar die Verpflichtung zur Rückkehr auf sich zu nehmen. Die Bedingung war eine höchst ungerechte, wie ihre ganze Bedrückung nur auf Unrecht basirte; aus Unrecht aber für den, der es der Gewalt nachgebend erleidet, noch eine neue Verpflichtung, ferner Unrecht zu leiden, abzuleiten, ist wahrlich eine Moral, die besser Immoral genannt zu werden verdient. D. fährt fort: „Sie thaten dies aber (wozu sie alles Recht hatten) „indem sie wußten, daß sie nach dem ihnen gleich An„fangs kund gemachten Plan Gottes nicht zurückkehren „sollten und würden (weil sie dazu gar nicht verpflichtet waren, ferner sich ungerecht mißhandeln zu lassen), „und „Alles dieses geschah der biblischen Darstellung zu Folge „mit Gottes Willen und Wohlgefallen, seiner Leitung und Vorschrift gemäß." (Worin wir nur, wie gesagt, Gottes Weisheit, Gerechtigkeit, Treue und Condescendenz zu den menschlichen Schwächen aus Liebe und Erbarmung bewundern.) „Die Israeliten betrogen also (sic), sie „betrogen mit Gottes Willen und Wohlgefallen, seiner „Leitung und Vorschrift gemäß." (Den Schlußsatz mag der Leser aus dem Gesagten selbst beleuchten.)

(Schluß im nächsten Hefte.)

Ueber den Begriff der heiligmachenden Gnade.

Man denkt sich die heiligmachende Gnade gar gewöhnlich als eine dem Gemüthe des Menschen eingedrückte Beschaffenheit (qualitas animo impressa), woraus alle Tugenden im Menschen hervorgehen; und von dieser Beschaffenheit selbst behauptet man, daß sie und mit ihr die Ausgerüstetheit (habitus) oder das Vermögen zu jeder Tugend uns zuerst in der Taufe eingegossen (rücksichtlich: durch das Sacrament der Buße wieder hergestellt) und durch die übrigen Sacramente vermehrt werde. Allein diese Vorstellung von der heiligmachenden Gnade gehört nicht zur katholischen Glaubenslehre. Denn obwohl die große Mehrheit der Scholastiker dieselbe hatte und vertheidigte, so hat sie doch die Kirche in Concilio Tridentino, worauf dieser Gegenstand zur Sprache gebracht wurde, nicht zu der ihrigen gemacht, vielweniger noch sich feierlich dafür erklärt; vielmehr hat sie, nach dem Zeugnisse des Dominicus Soto, welcher auf dem Concilio Trident. gegenwärtig war, in dem 11. Canon der 6. Session mit Absicht den Ausdruck *habitus* von der Gnade nicht gebraucht, um nicht den Anschein zu geben, als gehöre diese Vorstellung von der Gnade zum Dogma. Melchior Canus, der wie Soto auf dem Conc. Trid. zugegen war, geht noch weiter und rechnet lib. 7. loc. theolog. cap. 2. die scholastische Disputation: „An gratia, qua iustificamur, *qualitas quaedam* sit *animo impressa*, quae ipsi praestet et esse et vivere, unde qualitates aliae consequantur, hoc est virtutes quaedam tum theologicae tum morales infusae, per quas animus divinas et supernaturales habeat actiones,“ zu denjenigen, „quae citra iacturam pietatis ignorari non ab imperitis modo, verum a doctis etiam possunt, quod nec fidei dogmata sunt, neque ex illis derivantur. Andere Theologen geben zu-

gleich an, wie die heiligmachende (rechtfertigende) Gnade oder vielmehr die dadurch bedingte Rechtfertigung salva fide an sich auch anders gedacht werden könne." Hören wir hierüber den Vasquez bei Veronius reg. fid. cath. cap. 2. §. 2: „*In controversia positum est*, inquit Vasquez 1. 2. disp. 203. c. 2, *utrum Ecclesia desinierit, vel ad fidem catholicam pertineat, iustitiam, qua impii iustificantur, esse qualitatem et habitum permanentem in anima; an aeque bene fieri possit iustificatio per affectum dilectionis erga Deum et contritionis de peccato, et omnia, quae de iustitia nostra in Scriptura et Conciliis atque a Patribus dicuntur, recte constare possent, si aliquis diceret, iustitiam inhaerentem esse affectum dilectionis erga Deum et contritionem de peccato.* Und nun wird angegeben, was denn eigentlich das Concilium Trid. über die Rechtfertigung lehren wolle. „Cap. 3 expresse dicitur: Definitum hactenus non esse, iustitiam nobis inhaerentem habitum esse, censent Sotus et Canus (denen Vasquez nachher cap. 6. selbst beistimmt); atque ideo dicunt, Concilium Tridentinum sess. 6. c. 7, dum definivit inesse iustificatis, formalem iustitiam ipsis intrinsecam, data opera abstinuisse a nomine habitus, ne de habitu aliquid definiret; *ac proinde eius definitione declaratum solum fuisse, iustificari hominem, non favore et iustitia aliena tanquam forma, sed iustitia inhaerente; huc enim institutum Concilii spectabat, ut contra haereticos ostenderet, homines iustificari non extrinseca iustitia, ut illi dicebant, sed intrinseca sibi et inhaerente.*" Das Concilium Trid. will hiernach also zunächst nur lehren, daß der Mensch nicht gerechtfertigt werde durch eine bloß äußere Zurechnung der Gerechtigkeit Christi, so nämlich, daß der Mensch (wie Luther lehrte) durch diese Zurechnung für gerecht geachtet werde, obwohl er an und für sich

noch ganz ungerecht sei, noch ganz in Thorheit und Sünde stecke; sondern daß der Mensch gerechtfertigt werde durch eine ihm einwohnende innere Gerechtigkeit — nämlich durch eine gänzliche Wegwendung seines Innern von allem Bösen und eine Hinwendung desselben zu Gott und allem Gottgefälligen. Ob aber diese Rechtfertigung zu Stande komme durch eine dem Gemüthe des Menschen eingedrückte Qualität und daraus entspringende Ausgerüstetheit zu allen (theologischen und sittlichen) Tugenden, oder vielmehr nur durch eine fortdauernde Erregung seines Gemüthes zur Liebe Gottes und zur Reue über die Sünde: das hat das Concil. Trid. nach der Ansicht jener Theologen nicht entschieden. Hören wir hierüber noch den zu Anfang des vorigen Jahrhunderts gestorbenen, zu seiner Zeit berühmten, Löwener Theologen Gummarus Huyghens. In dem tract. historico-polem. de gratia cap. **1** sagt derselbe ausdrücklich und wiederholt, jene Vorstellung von der Rechtfertigung sei keine Glaubenssache. Für seine Gewähr beruft er sich auf die **Regula** fidei des Veronius, vorzüglich aber auf Morinus de sacram. Poenitentiae lib. 8. c. 2. n. **13**. „*Multi magnique viri,* inquit (Morinus), *in hunc usque diem contenderunt, licet reapse iustificatio impii per habitum infusum fieret, sine illo tamen fieri posse per actus a voluntate cum auxilio spiritus s. sine novo habitu elicitos.* Tum *rursus* cap. 7 ostendit, *ad fidem non pertinere, impium iustificari per habitum sive per aliquam qualitatem immanentem divinitus inditam.* In hanc rem citat Dominicum Soto, Melchiorem Canum, Bartholomaeum Medinam, Quardum Tapperum, Thomam Stappletonum, aliosque. Postremo loco citat Vasquesium, qui cum multis Doctorum coaetaneorum auctoribus demonstret: *peccatorem formaliter iustificari posse per actum dilectionis Dei super omnia, nulla posita gratia habi-*

tuali (nämlich in dem Sinne der scholastischen Theologen)." **Vid. Thesaurus theolog. tom. 5. p. 659.** Alle diese Theologen räumen also, außerdem, daß sie die erste Vorstellung von der Rechtfertigung des Sünders (also auch von der rechtfertigenden oder heiligmachenden Gnade) nicht zur katholischen Glaubenslehre rechnen, ausdrücklich ein, daß an und für sich auch die letzte zulässig sei. Ich meine aber, dieselbe sei nicht bloß an und für sich, d. h. abgesehen von den betreffenden kirchlichen Bestimmungen, zulässig; sondern auch mit allen diesen Bestimmungen vollkommen im Einklange, und darum auch kirchlich zulässig.

Um den Leser von der Richtigkeit meiner Meinung zu überzeugen, halte ich es für dienlich, diese Vorstellung von der Rechtfertigung des Sünders und also auch von der rechtfertigenden Gnade in ein helleres Licht zu setzen. Die Theologen räumen ein, die Rechtfertigung des Sünders könne an sich auch wohl zu Stande kommen durch eine fortdauernde Erregung seines Gemüthes zur Liebe Gottes über Alles und zur Reue über die Sünde. Diese Erregung seines Gemüthes zur Liebe Gottes über Alles ist aber, weil ein Heilswerk, ohne einen fortgesetzten, actuellen Gnadenbeistand nicht möglich. Gott müßte demnach, damit die Rechtfertigung des Menschen in dieser Weise möglich würde, demselben um der Genugthuung Jesu Christi willen sein bleibendes Wohlwollen (was durch die Sünde, Erb- und wirkliche Sünde, verloren war) wieder zuwenden und in Gefolge dessen den feststehenden Willen haben, ihm alle zur Heranbringung jener Liebe*) und überhaupt alle zur Heilswirkung erforderlichen, actuellen Gnaden zu ertheilen. Daß dieses Wohlwollen (diese positive Geneigtheit) Gottes gegen den Menschen und die dadurch bedingte Aufnahme desselben in ein solches Verhältniß zu Gott, daß dieser von nun an fort-

---

*) Worin ja der Stand der Rechtfertigung besteht.

gesetzt in ihm wirken will (nämlich durch Ertheilung aller, wenigstens erforderlichen, actuellen Gnaden) das bleibende Vermögen sein Heil zu wirken; daß dieses Wohlwollen ganz mit Recht heiligmachende und rechtfertigende Gnade genannt werde, leuchtet aus dem Gesagten von selbst ein: ist es doch der Grund und die Quelle aller Heiligung des Menschen; und steht derselbe dadurch ja in dem fortdauernden Zustande des Vermögens zur Heilswirkung, und mithin in dem entgegengesetzten Zustande, worein ihn die Erbsünde und jede schwere, wirkliche Sünde versetzt. Auch habituelle Gnade kann es genannt werden, weil der Mensch dadurch einen Habitus *), eine Ausgerüstetheit zu allem Guten erhält.

Vergleichen wir nun diese Vorstellung von der Rechtfertigung des Sünders und der rechtfertigenden Gnade mit den deßfallsigen Bestimmungen des *Concilii Tridentini*. Die betreffende Hauptbestimmung dieses Concils ist die bereits angeführte Lehre, daß der Sünder nicht gerechtfertigt werde durch eine bloß äußere Zurechnung der Gerechtigkeit Christi, sondern durch eine ihm einwohnende, innere Gerechtigkeit. Allein es sieht Jeder, daß das auch nach dieser Vorstellung von Rechtfertigung und rechtfertigender Gnade wirklich der Fall ist. Wird doch darnach dem Sünder nicht bloß die Gerechtigkeit Christi äußerlich zugerechnet, sondern der Sünder wird in ein solches Verhältniß zu Gott aufgenommen, daß dieser den feststehenden Willen hat, ihm fortgesetzt alle zur Erweckung und Pflegung aller göttlichen und sittlichen Tugenden erforderlichen, actuellen Gnaden zu verleihen oder w. d. i. das Vermögen zur Heilswirkung bleibend in ihm zu wirken; wozu

*) Doch in einem andern Sinne, als worin die scholastischen Theologen dieses Wort nehmen: bekanntlich leiten diese den Habitus von einer dem Gemüthe des Menschen eingedrückten Qualität ab.

dann allerdings die (mit Gottes zuvorkommender Gnade zu Stande gekommene) Bekehrung des Sünders eine vorläufige, nothwendige Bedingung ist: oder wie könnte der heilige Gott dem Sünder sein Wohlgefallen und Wohlwollen zuwenden u. s. w., so lange derselbe in der Unbußfertigkeit verharrt! Auf diese Weise wird also der Sünder wirklich durch eine ihm inhärirende, innere Gerechtigkeit gerechtfertigt. Bei den unmündigen Kindern ist freilich keine eigentliche (actuelle) Bekehrung möglich; aber, da bei ihnen keine eigentliche (actuelle) Verkehrtheit statt findet, auch nicht nöthig. Ihre Sündhaftigkeit ist bloß eine ihnen angeborene und besteht darin, daß sie von Geburt aus zum gottgefälligen Wollen und Thun ohnmächtig und nur zum Bösen aufgelegt und darum Kinder des Zornes (Mißfallens) Gottes sind. Offenbar kann aber Gott diesen Unmündigen um der Verdienste Jesu Christi willen durch die Taufe sein Wohlwollen (seine positive Geneigtheit) zuwenden und in Gefolge dessen nun den ernstlichen Willen haben, ihnen alle actuellen Gnaden, die ihnen mit der Zeit (nämlich bei eintretendem Vernunftgebrauch) zum gottgefälligen Wollen und Thun nothwendig werden, zu verleihen. Auch sind dann solche Kinder durch eine ihnen (in wiefern das hier möglich ist) einwohnende Gerechtigkeit gerecht und nicht durch eine ihnen bloß äußerlich zugerechnete Gerechtigkeit. — Eine andere Bestimmung des Concilii Trid., die hier in Betracht kommt, ist die Erklärung, welche es von der Rechtfertigung, sess. 6. cap. 7. aufstellt: „Iustificatio non est sola peccatorum remissio, sed et sanctificatio et renovatio interioris hominis *per voluntariam susceptionem gratiae et donorum.*“ Ich glaube aber kaum nachweisen zu müssen, daß die bisher vertheidigte Vorstellung von Rechtfertigung und rechtfertigender Gnade damit im Einklang ist, ja gewissermaßen dadurch gefordert wird: oder könnte wohl von einer *voluntaria* susceptio gratiae et donorum die Rede sein,

wenn die Rechtfertigung die Folge einer dem Gemüthe des Menschen eingedrückten Qualität wäre? Dasselbe gilt von der loc. cit. nach einigen Zwischensätzen folgenden Stelle: „Unica formalis causa (scil. iustificationis) est iustitia Dei, non qua ipse iustus est, sed qua nos iustos facit: qua videlicet ab eo donati, renovamur spiritu mentis nostrae, et non modo reputamur; sed vere iusti nominamur et sumus, *iustitiam in nobis recipientes unusquisque suam secundum mensuram*, quam spiritus s. partitur singulis prout vult, et secundum propriam cuiusque dispositionem et cooperationem.“ Ganz vorzüglich aber spricht das Concil. Trid. jener Vorstellung von Rechtfertigung und rechtfertigender Gnade das Wort in dem fünften und sechsten Capitel de iustificatione: ich bitte den Leser, diese beiden Capitel einmal unbefangen in dieser Beziehung ansehen zu wollen; und ich zweifle keinen Augenblick, daß er mir beistimmen werde. — Wenn daher die Theologen auf den Grund der tridentinischen Bestimmungen über die Rechtfertigung behaupten, die gewöhnliche Vorstellung von der Rechtfertigung und der rechtfertigenden Gnade könne zwar sine haeresi aber nicht sine errore verlassen werden *); so weiß ich nicht, womit sie diese ihre Behauptung beweisen wollen. Oder liegt vielleicht darin ein Beweis für ihre Sache, daß sess. 6. cap. 7. die drei göttlichen Tugenden, Glaube, Hoffnung und Liebe virtutes *infusae* genannt werden? Allein die Theologen werden mir doch zugeben, daß dieser, aus Röm. 5, 5 entnommene, Ausdruck nicht im eigentlichen Sinne zu nehmen sei: oder wie können Glaube, Hoffnung und Liebe, die doch nur Zustände

---

*) So sagt Vasquez bei Veronius loc. cit.: „Ex definitione Tridentini *aperta ratione* colligitur, parvulos et adultos, qui virtute sacramenti remissionem peccatorum consequuntur, solo *habitu* et *qualitate* permanente iustificari, ac proinde *sententiam hanc ad fidem catholicam ita pertinere, ut sine errore negari nequeat.*“

unserer Seele sind, im eigentlichen Sinne eingegossen werden! Wir thun offenbar dem Concilium Tridentinum hinsichtlich dieses Ausdrucks genug, wenn wir annehmen: Gott errege den Menschen durch seinen actuellen Gnadenbeistand (durch Hervorbringung sittlicher und religiöser Vorstellungen in ihm oder durch Belebung derselben, wenn sie in ihm schon vorhanden sind, durch Vorhaltung sittlicher und religiöser Beweggründe rc.) zu lebendigem Glauben, inniger Liebe und zuversichtlichem Vertrauen *); wozu dann freilich als vorläufige Bedingung (wie bereits angedeutet) erforderlich ist, daß Gott ihm seine positive Geneigtheit oder seine heiligmachende Gnade, welche der Grund und die Quelle aller actuellen Gnaden ist, zugewendet habe. Sonst aber finde ich keine Bestimmung in den tridentinischen Capiteln und Canonen über die Rechtfertigung, welche auch nur zum Scheine für jene Behauptung spräche. Doch ja — der eilfte Canon soll unzweideutig dafür sprechen: „Si quis dixerit, homines iustificari vel sola imputatione iustitiae Christi, vel sola peccatorum remissione, exclusa gratia et charitate, quae in cordibus eorum per spiritum sanctum diffundatur, atque illis inhaereat; aut etiam gratiam, qua iustificamur, esse tantum favorem Dei.“ Allein dieser Canon spricht bis auf das letzte darin enthaltene Sätzchen, offenbar, wie aus dem bisher Gesagten erhellet, eben so gut auch für unsere Vorstellung von Rechtfertigung und rechtfertigender Gnade. Ich sage: bis auf das letzte darin enthaltene Sätzchen; denn das scheint wenigstens der Vorstellung von heiligmachender Gnade als dem Wohlwollen Gottes gegen die Menschen rc.

*) Bei den unmündigen Kindern ist auch dieses nicht einmal möglich: Gott kann sie in der angegebenen Weise gar nicht zum Glauben rc. erregen; sondern er kann sie nur in ein solches Verhältniß zu sich aufnehmen, daß er den ernstlichen Willen hat, ihnen mit der Zeit (mit dem eintretenden Vernunftgebrauche) alle zur Erweckung dieser Tugenden erforderliche actuelle Gnade zu ertheilen.

zu widersprechen. Allein dieser anscheinende Widerspruch verschwindet, wenn man bedenkt, daß das Concilium sich hier nur gegen die Reformatoren erklärt, welche lehrten, die Rechtfertigung des Sünders komme dadurch zu Stande, daß Gott demselben bloß äußerlich die Gerechtigkeit Christi zurechne und ihn dann für gerecht erachte, obwohl er es an sich nicht sei, sondern noch in Thorheit und Sünde stecke: was allerdings eine bloße Gunst (favor) und zwar eine recht unvernünftige wäre .... Die gewöhnliche Vorstellung von Rechtfertigung und rechtfertigender Gnade ist also keineswegs so in den Beschlüssen des *Concilii Trid.* gegründet, daß sie nicht ohne Irrthum verlassen werden könne.

Aber hat nicht schon das Generalconcil von Vienne im Jahre 1311 unter Clemens V. die Sache entschieden? Sagt doch dasselbe: „Quantum ad effectum (Baptismatis), cum Theologi varias opiniones habeant; videlicet dicentibus quibusdam, parvulis culpam remitti, sed gratiam non conferri; aliis e contra asserentibus, quod et culpa eisdem in baptismo remittitur, et virtutes ac informans gratia infunduntur quoad habitum, etsi non pro illo tempore quoad usum *):

*) Eigentlich theilten sich diese Theologen wieder in zwei Classen: Die einen sagten: „Licet per baptisma parvulis remittatur culpa et gratia conferatur, virtutes tamen reliquae non infunduntur, sed postea cum e vivis excedunt, aut ad provectiorem aetatem perveniunt, neque in hac aetate suae innocentiae gravem maculam adspergunt, tum demum eis huiusmodi virtutes tribuuntur.“ Die andern sagten, auch die Tugenden würden in der Taufe den Kindern ertheilt. Aber auch diese Theologen theilten sich wiederum in zwei Classen. Die einen sagten: „Parvulis in baptismo dantur virtutes in sua radice solum, in qua virtutes radicaliter comprehenduntur; sed non dantur in sua propria specie et natura.“ Die andern: „Virtutes possunt accipi duobus modis, uno modo secundum suum esse incompletum, puta ut sunt quaedam dispositiones potentiae ipsis habitibus, alio modo secundum suum esse completum, puta, ut sunt habitus de prima specie qualitatis. Primo modo infunduntur parvulis in baptismo, non secundo modo.“ Ausführlicher spricht hierüber Nepomucenus Polanski, Quaestio dogmatica de

nos attendentes generalem efficaciam mortis Christi, quae per baptisma applicatur pariter omnibus baptizatis; *opinionem secundam, quae dicit, tam parvulis quam adultis conferri in baptismo gratiam informantem et virtutes, tanquam probabiliorem, et dictis Sanctorum ac Doctorum modernorum Theologiae magis consonam et concordem sacro approbante concilio, duximus eligendam.*" Bei Harduin act. conc. tom. 7. pag. **1359—1360.** Ich antworte: Das Concil von Vienne wählt freilich von den zwei zu seiner Zeit gangbaren Vorstellungsweisen über die Wirksamkeit der Taufe diejenige als die wahrscheinlichere aus, wornach durch die Taufe nicht bloß (wie ein Theil der Theologen behauptete) die Erbsünde nachgelassen, sondern auch die heiligmachende Gnade (gratia informans) und die Tugenden ertheilt werden. Allein es ist zu bemerken, daß das Concilium zunächst und hauptsächlich nur lehren will (daß also das eigentliche dispositivum arresti ist, wie Veronius reg. fid. cath. c. **1.** §. **4** mit den Rechtsgelehrten sich ausdrückt), die Taufe tilge nicht bloß die Erbsünde in Kindern und Erwachsenen, sondern ertheile ihnen auch die heiligmachende Gnade und Tugenden: und daß es mit der Ertheilung der Tugenden nichts anders sagen wollen kann, als: durch die Taufe werde der Mensch zu allen Tugenden befähigt; was aber offenbar auch nach unserer Vorstellung der Fall ist. Dann ist auch noch zu bemerken, daß das Concilium in seiner Erklärung das quoad habitum wegläßt, und zwar, wie es scheint, mit Absicht, um nicht, wie schon Dominicus Soto bemerkte, den Schein zu geben, als habe es die Vorstellung von der gratia informans (sanctificans) als einem habitus sanctioniren wollen. Gesetzt aber auch, es hätte das quoad habitum seinem Decrete

---

baptismi, ceterorumque Sacramentorum virtute efficiendi gratiam. Man sehe den Thesaurus theol. tom. 10. pag. 209—211.

beigefügt, so würde doch noch nicht folgen, daß man diese Vorstellung nicht ohne Irrthum verlassen dürfte; indem, wie derselbe Dom. Soto bemerkte, dann doch immer nur gesagt würde, sie sei wahrscheinlicher, weil mehr mit den Aussprüchen der Heiligen und den Lehren der damaligen Theologen übereinstimmend. Jedoch eben dieses, daß die als wahrscheinlicher erklärte Vorstellung von der Wirksamkeit der Taufe mehr mit den Aussprüchen der Heiligen übereinstimme, bestärkt mich in meiner Ansicht, daß das Concilium die Vorstellung von der rechtfertigenden Gnade als einem eigentlichen *Habitus* gar nicht habe sanctioniren wollen: weil sich dieselbe bei den Kirchenvätern, die doch unter jenen Heiligen vorzüglich gemeint sind, gar nicht findet *).

Endlich: Was sagt dem Christen (dem Getauften) sein Bewußtsein? Daß er einen *Habitus* zu allen Tugenden habe? Das gewiß nicht; sondern nur, daß er ungeachtet aller Neigung zum Bösen, die sich oft sehr überwiegend in ihm kund gibt, (mit der Gnade Gottes) alle Tugenden in sich heranbringen und unterhalten könne. Das Bewußtsein des Christen spricht also, so viel ich sehe, gegen die scholastische und für die von mir vertheidigte Ansicht von der heiligmachenden Gnade. Diese Bemerkung machte schon Estius. Nachdem derselbe den Catechismus Rom., welcher allerdings sich für die gewöhnliche Ansicht erklärt, angeführt hat, fährt er in lib. 2. sentent. dist. 26. §. 3 fort: „Nec ob id tamen verum arbitramur, rem esse definitam, quod gratia et virtutes, quae conferuntur in iustificatione, sint *habitus infusi.* Non enim sine causa tam Viennenses Patres quam Tri-

*) Und daß sie sich nicht in der h. Schrift vorfindet, haben selbst berühmte ältere Theologen, wie Albertus Pighius lib. 5. de libero arbitrio, anerkannt und unumwunden ausgesprochen.

dentini in definiendo abstinuerunt a nomine *habitus.* Hoc enim consulto et studiose ab illis factum; quia cum hoc, quod gratia sit *qualitas permanens per modum habitus* (quod quidem satis visum fuit illis Patribus definivisse) consistit dubitatio, an gratia *vere* et *proprie* sit *habitus*, an vero qualitas permanens *alterius cuiusdam conditionis et naturae ab iis qualitatibus quas solemus vocare habitus*; PRAESERTIM CUM NON SATIS APPAREAT, PARVULOS PER GRATIAM ET VIRTUTES INFUSAS, POSTQUAM ADOLEVERINT, INCLINARI AD ACTUS PIETATIS; QUOD TAMEN POSTULARE VIDETUR NATURA HABITUUM PROPRIE DICTORUM. Accedebat etiam, quod ex lumine naturali non alios habitus proprie dictos philosophia nobis tradiderit, quam eos, qui actu vel actibus acquiruntur. Quare nihil opus erat, ac ne quidem expediebat, in decretis memoratis admiscere nomen *habitus.*"

Ich glaube hiermit hinlänglich nachgewiesen zu haben, daß der katholische Theolog die gewöhnliche Vorstellung von der heiligmachenden Gnade nicht bloß sine haeresi, sondern auch sine errore verlassen könne, weil sie, wie Melchior Canus an dem angef. Orte sagt: weder ein Glaubensdogma ist, noch aus einem Glaubensdogma (in Form einer theologischen Folgerung) abgeleitet werden kann; zumal gar nicht abzusehen ist, wie der Seele, einem reingeistigen Wesen, eine Qualität im eigentlichen Sinne eingedrückt werden könne. Nur ein Eindrücken im uneigentlichen Sinne, ein Eindrücken nämlich durch Vorhaltung sittlicher und religiöser Ideen, Beweggründe rc., ist bei einem geistigen Wesen möglich, wenigstens einzig vorstellbar und verständlich: was aber eben für die Richtigkeit der von mir vertheidigten Ansicht von heiligmachender Gnade spricht.

Anmerkung. So viel ich weiß, war Stattler der erste, welcher diese bestimmtere und gewiß auch rich-

tigere Ansicht von der Natur der heiligmachenden Gnade aufstellte und vertheidigte. Es wird dem Leser vielleicht nicht unangenehm sein, die eigenen Worte dieses großen Theologen an dieser Stelle zu lesen. „Die *heiligmachende oder habituelle Gnade*" — heißt es im zweiten Bande seiner *Allgemeinen katholisch-christlichen theoretischen Religionslehre* S. 727. ff. (womit auch seine Theolog. christ. theoret. §. 246 u. §. 306 bis 308 zu vergleichen) — „besteht in einem festen fortdauernden Wohlwollen Gottes gegen einen Menschen, dessen Wirkungen sich auf die stete Ertheilung aller ihm zur ewigen Seligkeit nothwendigen Hülfsmittel, und auf die Mittheilung dieser Seligkeit selbst erstrecken." Behufs der näheren Bestimmung jener *Wirkungen* gibt *Stattler* zuvörderst die Antwort auf die Frage, was denn der Mensch zu thun habe, „um von Gott die ewige Seligkeit als die letzte Gnade, welche seinen letzten Endzweck ausmachet, mitgetheilt zu erhalten." „Er muß alle göttliche Gebote: und vorderst das erste und größte Gebot der Liebe Gottes aus ganzem Herzen halten, um vor Gott so durchaus gerecht zu sein, auf daß er, ohne einer weiteren Reinigung in diesem oder jenem Leben nöthig zu haben, fähig sei, die Krone der ewigen Seligkeit zum Lohne seiner Verdienste zu empfangen. Denn der Ausspruch Jesu ist absolut für alle der Vernunft mächtige Menschen. *Wenn du willst zum Leben eingehen, so halte die Gebote* (Matth. 19, 17). Und nun das will gerade eben so viel sagen, als: alle unsere Gemüths- und Willensanlage muß in der vollkommnen Ordnung sein; also zwar, daß die Liebe Gottes mittelst eines lebhaften Glaubens, und der Vorleuchtung einer himmlischen Weisheit, mit fester Hoffnung auf die Güte Gottes, über alle unsere übrige Willensregungen herrsche, und sie stets fort zur vollkommnen Erfüllung aller Tugendpflichten und göttlichen Gebote mit freier Macht bis ans Ende unsers Lebens leite." „Wir Menschen aber haben" — heißt es dann weiter —

„aus den Kräften unserer Natur allein kein hinreichendes Vermögen, stets so gerecht zu leben und uns darin zu erhalten, minder, stets in solcher Gerechtigkeit vollkommner zu werden. Stete wirkliche auch innere Gnadenhülfe durch höhere Erleuchtungen und Einsprechungen (darin bestehen also jene Wirkungen) ist uns von Seite Gottes durchaus dazu nöthig. Und zum Glücke ist es eine geoffenbarte Glaubenslehre, daß Gott den wirklich gerechten Menschen so eine Hülfe allezeit als ein liebevoller Vater leiste.... Nun dieses feste, zur Fortdauer (wenigstens so lange der gerechte Mensch nicht zuerst aus freier schwerer Schuld die Gerechtigkeit verläßt) entschlossene, thätige Wohlwollen Gottes, dem von aller wirklichen schweren Willensunordnung freien Menschen in diesem Leben alle obige, von mir bestimmte, nöthige Gnadenhülfe zur Fortsetzung und Erhaltung solcher vollständigen Gerechtigkeit, und insonders der herrschenden Liebe Gottes, zu verleihen, und zuletzt, wenn er durch stets guten Gebrauch solcher Hülfe bis ans Ende dieses Lebens getreu verharret, selbst die Krone des ewigen Lebens ihm zum Lohne zu ertheilen, sieh, gerade eben dieß ist die habituelle, heiligmachende Gnade Gottes. Ihr Wesen besteht denn eigentlich in dem itzt von mir bestimmten an sich fortdauernd thätigen Wohlwollen der göttlichen Güte nebst der wirklichen, vollständigen, nächsten Verwendung ihrer göttlichen Allmacht zur Leistung aller itzt beschriebenen Gnadenhülfe: wovon die ebenfalls wesentlichste diejenige ist, welche dem gerechten Menschen hinreichend und nöthig ist, um sich stets in allen Umständen in der herrschenden Liebe Gottes zu erhalten. Diese aber setzt schon selbst auch wesentlich die wirksame Gnade des festen, heilsamen Glaubens und der Hoffnung voraus; ohne welche Tugenden eine herrschende Liebe Gottes nicht bestehen kann, und zieht als nothwendige Folgen alle übrige hinreichende Gnaden zur heilsamen Haltung aller andern Gebote und zur Erfüllung aller übrigen Tugendpflichten

nach sich. Aus diesem Begriffe von der heiligmachenden Gnade folgt: I. In den noch unmündigen, getauften Kindern befindet sich nur das Wesen dieser Gnade; das ist, das wirklich entschlossene, oben ausgezeichnete Wohlwollen Gottes alle eben auch oben ausgezeichnete Wirkungen in ihnen einst hervorzubringen, sobald sie derselben wie immer fähig und bedürftig sein werden; aber noch nicht die mit ihr nach vorhandener Fähigkeit des Subjectes nothwendig verbundenen Wirkungen selbst; bevor sie entweder zum Gebrauche der Vernunft, und in die wirkliche Bedürftigkeit der Gnadenhülfe Gottes zur Haltung seiner Gebote in diesem Leben, oder nach einem noch früheren Tode in das Bedürfniß seiner wirklich seligmachenden Gnadenhülfe, kommen. II. Bei den erwachsenen und der Vernunft fähigen Menschen aber ist sie bei ihrer Anwesenheit stets aus einer ihr wesentlichen Verbindung mit der wirklichen (oder für sich allein schon, oder wenigstens mit Hülfe der Furcht Gottes) herrschenden Liebe Gottes vereinbart: weil ohne diese keine, zum Heile schlechthin nothwendige Gerechtigkeit des Menschen, und folglich auch kein wirklich entschlossenes Wohlwollen Gottes gegen ihn möglich ist, mit welchem Gott ihm das ewige Leben als eine Krone seines Verdienstes ertheilen wollte. III. Reinigkeit also von aller absoluten Hinderniß dieses uns einst selig zu machen entschlossenen Wohlwollens Gottes (das ist, von aller wirklichen schweren Sünde bei erwachsenen Menschen, als die mit der herrschenden Liebe Gottes streitet), ist *a priori* nothwendig zur Erlangung der heiligmachenden Gnade; 2) zur Erhaltung derselben aber ist eben so nothwendig die wirklich erworbene, herrschende Liebe Gottes, sammt allen zu dieser schon vorläufig nöthigen Tugenden eines heilsamen Glaubens und göttlicher Hoffnung." So Stattler, von dessen segenreicher Wirksamkeit als Philosoph

und Theologe, der fromme und liebenswürdige Sailer im ersten Bande seines Handbuchs der christlichen Moral S. 68 (nach der Ausgabe von Wien bei Franz Wimmer 1818) folgendes glänzende Zeugniß ablegt: „In diesem Zeitraume (in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts) erschien im katholischen Deutschland ein Mann, der uns selbstdenken und vom ersten Satze der Logik bis zum letzten der Theologie in strenger Consequenz selbstdenken lehrte. Noch jetzt segnet mein Gemüth seine Asche, denn ihm schreiben mit mir unzählige Männer die frühe Richtung zum Selbstdenken und die stete Uebung im Selbstdenken dankbar zu."

Recensionen.

Dr. B. Bolzano's Wissenschaftslehre. Versuch einer ausführlichen und größtentheils neuen Darstellung der Logik mit steter Rücksicht auf deren bisherige Bearbeiter. Herausgegeben von mehren seiner Freunde. Mit einer Vorrede des **Dr. J. Ch. A. Heinroth.** Vier Bände, Sulzbach, in der J. E. v. Seidelschen Buchhandlung 1837. Recensirt von **Dr. P. Menelaos.**

Die leider zu sehr begründete Erfahrung, daß die den Recensionen literarischer Werke unter feierlichen Versicherungen vorgesteckte Devise: „Aus Liebe zur Wahrheit," gar oft nur zum Aushängeschilde einer verkappten Nothlüge gedient, hinter der der gereizte Lebenseifer eines lieben Ich die selbstgefälligen Sentenzen einer sogenannten Critik zu bereiten, und mit einer Miene von wissenschaftlicher Autorität wohlberechnet an den Mann zu bringen gewußt, hat auf die Anerkennung der Legitimität der Recensenten-Orakel überhaupt den nachtheiligsten Einfluß gehabt, und nicht wenig dazu beigetragen, den öffentlichen Credit im wissenschaftlichen Handel und Wandel von dieser Seite in Verdacht zu bringen. Dies ist bekannt, und so enthält man sich denn hierorts sogleich schon der fruchtlosen Zumuthung, der Leser werde unser einem ohne Weiteres auf's Wort glauben, man verspüre auch nicht den leisesten Reiz in sich, zu Eines Gunsten oder Schaden bei dieser Gelegenheit ein abgerichtetes Für oder Wider vom Stapel laufen zu lassen. Da sich aber auch bei dem besten Willen die Sache nicht, ohne förmlich zu widersprechen,

abthun lassen wird, so möge hier gleich anfangs die Erklärung stehen, daß Rec. fast durchgängig der grade entgegengesetzten Ansicht zugethan ist, und das mit der vollsten Entschiedenheit, und daß er demnach die Lehren des Verfassers, als die in gleichem Umfange verkehrten, wird bestreiten und niederkämpfen müssen. Aber dies wird ihm nicht übel aufgenommen werden, wenn anders nicht isolirte Macht- und Kernsprüche an die Stelle der Beweise sich stellen sollten. Und dann hat sich's Rec. von vorn herein zur unverbrüchlichen Pflicht gemacht, dem Verf. allewegs leibhaft gegenüber zu treten, auf den getreuen Sinn seiner Behauptungen einzugehen und dem bezüglichen critischen Urtheile durch das Gewicht authentischer Thatsachen den gebührlichen Nachdruck zu verschaffen.

Das vorliegende Buch ist seiner Ueberschrift zufolge eine „ausführliche und größtentheils neue Darstellung der Logik;" dies berechtigt den Leser alsbald zu großen Erwartungen, und Rec. muß gestehen, daß die nicht seltene Täuschung, hinter dem Titel nicht das zu finden, was vorauf versprochen ist, von unserm Verfasser weder gewollt, noch auch durchgeführt worden. Der Verf. hat treulich Wort gehalten: seine Logik ist eine ausführliche und zugleich neue; aber mit diesem Doppelprädicate ist, wie das auch Jeder sieht, im Grunde so wenig schon gewonnen, daß im Gegentheile dadurch alles verloren sein könnte. Ob das eine oder das andere, haben wir zu sehen.

Anlangend vorerst die verheißene Ausführlichkeit, so kann Rec. nicht verhehlen, daß er immer noch mit Kant der Meinung sei, „es sei nicht Vermehrung, sondern Verunstaltung der Wissenschaften, wenn man ihre „Grenzen ineinander laufen lasse." Und bei unserm Verf. wird man nicht einmal, zweimal . . . . vielmal an diesen handgreiflich wahren Satz erinnert; seine ganze Logik ist Ein unablässiger Verstoß dagegen. Die ausführliche Logik ist zur einen Hälfte das seltsamste Durcheinander, das ordnungsloseste Quodlibet, das Factotum

alles Wissens und Könnens, wie es der Verf. eben in Bereitschaft hatte, so zwar, daß der Leser in langen Strecken der Logik und was ihr gehört, vergißt. In dem Sinne hat der Verf. freilich Recht, wenn er gegen denselben Kant bemerkt, es sei „eine literarische Sünde," zu behaupten: „die Logik habe seit Aristoteles keinen Schritt vorwärts gethan und sei also wohl als abgeschlossen und vollendet anzusehen;" des Verf. ausführliche Logik ist ein handgreiflicher Gegenbeweis *).

Mit dem Character der Ausführlichkeit steht der der Neuheit der Logik in der engsten Verbindung. Wir sind da mit einer Logik beschenkt, die eben sowohl durch die Originalität ihres Planes im Großen, als auch durch die Natur ihrer speciellen Vorträge alles, was bisher unter dem Namen circulirte, unvergleichlich weit hinter sich zurückläßt. Aber auch das Neue ist nicht immer das Bessere, muß man sich beim Lesen zu oft gestehen, und immer wieder in dem Maaße um so mehr, als der Denkgeist und namentlich der Verstand, an den da gar sonderliche Zumuthungen gemacht werden, zu wiederholten Malen stille steht, und schlechterdings nicht mehr fort will. Die Neuheiten, die da an allen Ecken und Enden ihr Haupt erheben, sind wirklich so unerhört neu, daß die bisherigen Logiker sammt und sonders das grade Gegentheil als das Richtige aufgestellt, und bestmöglichst bewährt haben, so daß Aristoteles und seine große Familie bis auf den heutigen Tag im günstigen Falle unsern Verf. endlich als den logischen Messias begrüßen müßten. Soviel über den Titel und die darauf bezüglichen Erwartungen, und ist der Leser dadurch nur aufmerksam geworden, und ohne Rücksicht in Anspruch genommen, so setzt Rec. sich mit kühnem Vertrauen in Bewegung.

---

*) Des Verf. Logik besteht aus mehr denn 150 Bogen in vier groß Octav-Bänden. — — —

Einleitung.

Jede Einleitung ist, eben weil sie einleitet, von entschiedener Bedeutung. In ihr concentriren sich die vielen Gedankengänge zu Einem Ganzen, die in dem Buche selbst nach allen Seiten hin verzweigten Verbindungen zeigen sich da noch in ihrem primitiven Ausgangspuncte, unentwickelt und in gedrängter Zusammengehörigkeit. So auch unsers Verfassers Einleitung. Der Leser sieht in ihr, was der Verf. ursprünglich will, von wo er ausgegangen, wie und durch welche Mittel er sich in Bewegung gesetzt und den ganzen großen Umkreis seiner Sphäre mit Wahrheit und Wissenschaft auszufüllen sich bestrebte: und so verdient diese Einleitung eine ganz besondere Aufmerksamkeit.

Der Verf. beginnt sogleich mit der Bestimmung des Begriffs der Logik, und nach mancherlei Beiläufigkeiten „erlaubt er sich darunter den Inbegriff aller „derjenigen Regeln zu verstehen, nach denen „wir bei dem Geschäfte der Abtheilung des gesammten Gebietes der Wahrheit in einzelne „Wissenschaften und bei der Darstellung derselben in eignen Lehrbüchern vorgehen müssen, „wenn wir recht zweckmäßig vorgehen wollen" (1 B. S. 6. ff.). Mit dieser eröffnenden Definition kann sich Rec. von vorn herein schon nicht befreunden; was er dagegen zu erinnern hätte, mag im Wesen auf folgende Puncte hinauslaufen. Selbst zugegeben, was aber sowohl gegen den gewöhnlichen Sprachgebrauch, als gegen die seitherigen Bearbeitungen der Logik verstößt, aber zugegeben, die Logik habe es auch mit der „Wahrheit in den einzelnen Wissenschaften" zu thun, so erscheint doch des Verf. Logik noch in einer so unbedeutsamen und schiefen Stellung, daß sie ihren bisherigen Wirkungskreis dem fruchtbarsten Theile nach ganz und gar aufgeben müßte. Oder hat sich auch schon vor dem Verf. irgend Jemand die Bestimmung der Logik nur als eine Anweisung, wie man zweckmäßig Lehrbücher anfertigen könne, gedacht?

Die gewöhnlichen Logiker, nachdem sie den allgemeinen Begriff ihrer Wissenschaft gegeben, theilen sie in zwei Haupttheile, und diese erscheinen unter verschiedenen Namen, aber im Wesen sich gleich, als Analytik und Synthetik, als Elementar- und Methodenlehre u. dgl. Unser Verf. nimmt dagegen erstens den zweiten Theil, die Methodenlehre, für das Ganze, und läßt die Elementarlehre fahren, wenigstens in der Begriffsbestimmung, und hierauf faßt er den aufgenommenen zweiten Theil, der gewöhnlich als eine logische Anweisung zur legitimen Verbindung der einzelnen Denkacte zu einem wissenschaftlichen Ganzen aufgeführt wird, gleichsam in seiner Vermaterialisirung oder Körperlichkeit, als eine Anweisung „Lehrbücher der einzelnen Wissenschaften zu verfertigen." Und diese rein materielle, ganz außerhalb der Logik liegende Bedeutung führt der Verf. vom ersten Anfange bis zum letzten Ende durch, so zwar, daß Discussionen über „rothe und schwarze Lettern, schwabacher Schrift," u. dergl. Dinge mehr in der neuen Logik ihre vollen Capitel finden; ja der Verf. geht noch weiter zurück, und bringt den Leser in die Papiermühle, Druckerei und zu den Schnellpressen . . ., und es bleibt der verkörperten Wissenschaft in dem papiernen Lehrbuche nichts übrig, was nicht eine logische Anweisung zu seiner zweckmäßigen Anfertigung erhalten hätte.

Aber der Verf. sehe doch nebenbei auch einmal auf die wunderlichen Consequenzen, die sich aus der vorgeblichen Aechtheit seiner Begriffsbestimmung herleiten lassen. Müßten doch, wenn anders seine Ansicht die richtige wäre, alle die, welche Logik studiren, nur den speciellen Zweck, Lehrbücher anzufertigen, vor Augen haben, und sonst Nichts! Wie wenig dies aber der Fall sei, ist offen genug am Tage, und damit zugleich die Gegenstandlosigkeit der neuen Logik. Erwarten ja auch Alle, die unter der Logik, wie gewöhnlich, ganz allgemein eine Anweisung zum gesetzlichen Denken u. dgl. verstehen, von dieser Wissen-

schaft etwas, was sie als oberste Norm begleite, sei es in die Wissenschaft, sei es außerhalb derselben ins practische Leben. Kurz: ein universales Richtscheit, sich gegen Irrthum und Fehlgreifen in allem Denken sicher zu stellen, wo und was auch gedacht werde, das hat die Logik zu allen Zeiten versprochen und bis auf unsern Verf. herab auch geliefert. Und so bleibt es denn in diesem Puncte wenigstens, der neuen Logik gegenüber, noch beim Alten. Die Rechtfertigung des neuen Begriffs, bei dem sich der Verf. unter anderem auch an das Gefühl wendet, was aber, wie in Wissenschaften überhaupt, so hier am wenigsten eine Stimme haben kann, ist als völlig mißlungen zu betrachten, und man sieht in der That nicht, wie die Behauptung, die neue Logik sei in dem Sinne auch schon von andern anerkannt und bearbeitet worden, beim Verf. hat entstehen können; denn die angezogenen Stellen aus alten und neuen Autoren werden verdreht und verkehrt nur zum Zeugnisse aufgeführt; im Uebrigen aber hat der Verf. den Sprachgebrauch aller Zeiten gegen sich.

Nach diesen Begriffsbestimmungen der Logik und den Debatten über das Verhältniß, in welches diese neue Bearbeitung zu den bisherigen stehe, fragt dann der Verf. (S. 43) nach der Zeit und den Vorbereitungen zur Logik. Und dann müssen die Anfänger schon einen „Vorrath von „Kenntnissen aus mehren Fächern des menschlichen Wis„sens besitzen, damit der Lehrer jeder Regel ein begreifli„ches und interessantes Beispiel beifügen könne." Rec. ist zwar auch der Ansicht, daß ein gedeihliches Studium der Logik, einige Kenntnisse aus den verschiedenen Sphären des Wissens voraussetze; aber nur insofern, als dadurch die Denkkraft schon rege und wach geworden und für die abstracten Bewegungen der Logik an Folgsamkeit gewonnen habe. Daß aber mit diesen vorläufigen Kenntnissen erst der Stoff zu logischen Beispielen gewonnen werde, oder das Studium der Logik dadurch interessant werden müsse oder auch nur könne, will ihm nicht einleuchten, ist

aber in des Verf. ausführlicher Logik nothwendig, als welche, wie sich tiefer unten noch näher herausstellen muß, alle Wissenschaften zu Einer neuen zusammengedrängt und zur Schau gestellt hat, daher ihr denn auch der berühmte Name einer „Wissenschaftslehre" beigelegt worden ist.

Auch sei es rathsam, sagt dann der Verf. weiter, „den systematischen Unterricht in der Logik, wie in „jeder andern Wissenschaft, nicht eher anzufangen, als „bis man den Lehrling mit mehren Begriffen und Lehren „derselben rhapsodisch, d. h. wie es die eben sich dar„bietende Gelegenheit gab, bekannt gemacht hat." Auch in diesem Puncte können wir nicht mit dem Verf. denselben Weg gehen. Wer aber auch nur halb weiß, was ein System von Erkenntnissen sei, (und jede Wissenschaft ist als solche ein System), und wer dann besonders noch weiß, daß und wie ein System philosophischer Erkenntnisse von oben bis unten in ununterbrochenem causalen Zusammenhange sich deducirt und abstuft und eines das andere bedingt und bestimmt, der wird wohl mit der rhapsodischen Methode des Verfassers in der Logik nichts von Erheblichkeit anzufangen wissen. Das Rhapsodische ist immer nur Gedächtniß-Sache und von keinem eigentlich wissenschaftlichen Werthe; in reinphilosophischen Dingen aber ist das rhapsodische Verfahren eine reale Unmöglichkeit, welche in dem Hinüberweisen eines jeden Stückes nach dem stützenden Andern wurzelt.

Nachdem §. 11 die Frage: „Ob die Logik eine Kunst oder Wissenschaft sei"? sich für die Kunst entschieden (aus Gründen, die all und jede Wissenschaft zur Kunst machen würden), wird §. 12 eine polemische Verhandlung gegen die andern Logiker eröffnet, als welche ihre Disciplin für eine „bloß formale Wissenschaft" erklären. Diese Erklärung, die ohngleich besser schon oben der neuen des Verf. hätte gegenüber gestanden, ist nun bekanntlich dem Sinne nach die gewöhnliche, und auch überall in Ansehen und Einfluß, wo nicht, wie bei He-

gel, Logik und Metaphysik in Eins zusammenfallen. Unserem Verf. verfängt dies nichts, er weiß dem Begriffe des bloß Formalen auszuweichen, und zwar bald mit dem Geständnisse, daß ihm „die Sache durch all diese Erklärungen noch nicht deutlich sei," bald „weil diese willkührlich" aufgestellt und behauptet seien, und endlich gar, „weil die Gelehrten sich wohl des un„bestimmten Ausdrucks, daß in der Logik von „aller Materie des Denkens abstrahirt werden „müsse, bedient hätten, nur um sich hinter ihn „zu verstecken, wenn sie irgend eine ihnen be„schwerliche Untersuchung von sich ablehnen woll„ten." In der That, eine seltsame Wendung! Also um sich den „beschwerlichen Untersuchungen," die der Verf. der Logik zugedacht, zu entziehen, haben die seitherigen Bearbeiter dieser Wissenschaft sich hinter den „unbestimmten Ausdruck, die Logik abstrahire von aller Materie des Denkens," versteckt? — Aber da müssen diese Bearbeiter doch auch noch wohl etwas als ihre Logik vorgegeben haben? Und als solche doch wieder nur, nach ihrem Begriffe, eine Wissenschaft des nur formalen Denkens, ohne Rücksicht auf den gedachten Inhalt? Aber wo wäre denn unter diesen Umständen die Schwierigkeit der Untersuchungen? Auf Seiten des Verf., der sich steif und fest im Concreten herumbewegt, oder auf Seiten der formalen Logiker, die sich in dem abstracten Gedanken anbauen? Man sollte doch glauben, dies sei handgreiflich genug, um sich zu Gunsten der letztern entscheiden zu können! Was bei so bewandten Dingen noch von des Verf. Leichtfertigkeit in Beurtheilung fremder Denker, und was namentlich von der Anklage des böslichen Willens dieser Denker zu halten sei, wollen wir nicht weiter in Erörterung ziehen. Nur das kann nicht unbemerkt bleiben, daß unser Verf. diesen Kunstgriff zu wiederholten Malen in Anwendung bringt und, nachdem er auf dem theoretischen Wege der Wissenschaft alles versucht und nichts bewiesen

hat, seinen besser bestellten Gegnern die Sache sofort ins Gewissen schiebt, und sie der „Faul- und Trägheit im Denken" u. dgl. beschuldigt: eine Tactik, die dem Vorredner der neuen Logik entgangen zu sein scheint, als er des Verf. „Bescheidenheit und Billigkeit" gegen anders Denkende anzurühmen im Begriffe war.

Der §. 13 untersucht dann, ob die Logik eine unabhängige Wissenschaft sei? und da zeigt sich, wenn anders je, des Verf. Grundansicht von ächter Wissenschaftlichkeit in den großen Bewegungen des herrschenden Zeitgeistes, am characteristischsten ausgeprägt. Der Geist der neuen Philosophie, überhaupt die Anforderungen, die seit jener Kantischen Frage an die Wissenschaft gestellt werden, scheinen unserem Verf. nicht besonders zu Gesichte gekommen zu sein. Der Standpunct des Verf. ist durchaus nur der alte, streng objective, auch dogmatische genannt; im Gegensatze zu dem zeitgemäßen, auf psychologischem Selbstbewußtsein des Denkgeistes basirten. Dies wird uns in der Folge gar vielfach begegnen; der vorstehende §. 13 liefert den ersten Beweis dafür. Der Verf. polemisirt hier geradezu gegen Krug, der richtig bemerkt, „die Logik sei von der Fundamentalphilosophie, als welche die ersten Bedingungen und Bestandtheile aller Philosophie ausmittele, abhängig," was nicht der Fall sein soll, wie das der Verf. wohl behanpten muß, indem er, wie wir sehen, selbst die Krug'sche Bedeutung der Fundamentalphilosophie so ganz und gar mißversteht, wenn er sagt: „Es soll also nach Hrn. Krug eigentlich zwei „Gründe geben, weßhalb die Logik von der Fundamental„lehre abhängt: erstens weil diese allen philosophischen „Wissenschaften (somit auch der Logik) ihre Grenzen ab„steckt; und zweitens weil sie auch die ersten Grund„sätze aller dieser Wissenschaften vorträgt." Diese Krugsche Frage ist eine diesseits des Scholastischen bloßen Begriffslebens in die Zeit der neuern Philosophie hineinfallende, und so ist sie dem nach Außen gekehrten Blicke

unseres Verf. mit ihrer auf Realität der Begriffe ausgehenden Bedeutung gänzlich entgangen. Dies führt uns zu einer aus gleichem Geiste entsprungenen Erscheinung.

Das noch Uebrige der Einleitung legt uns nämlich den „Plan des Vortrages der Logik nach des Verfassers Ansicht" vor (§. 15 ff.) nebst einer Eintheilung des Ganzen in die betreffenden Haupttheile, worauf dann schließlich noch die gegensätzlichen Ansichten Anderer in Beurtheilung gezogen werden. Und dann wird es dem Leser nicht entgangen sein, daß unser Verf. grade das wichtigste Kapitel der Einleitung mit Stillschweigen übergangen habe, das Kapitel über die Aufstellung der höchsten Denkgesetze und deren Bedeutung für die Logik. Diese Abhandlung, die dem wissenschaftlichen Leben der Logik eben so nothwendig als dem organischen Körper die Seele ist, und die auch in den gewöhnlichen Bearbeitungen mit anerkannter Gewichtigkeit ihre Stelle behauptet, findet hier keinen Paragraphen. Der Verf. rechtfertigt sich hierüber da erst, wo er die anders Denkenden über diesen Punkt befragt und beurtheilt, und dann tiefer unten abermals im Fortgange der Logik selbst. Rec. zieht die zerstreuten Behauptungen des Verf. an dieser Stelle in Eins zusammen, und daraus ergibt sich ihm folgendes Resultat, das seines Wissens an logischer Neuheit unübertroffen und unübertreffbar ist und auch wohl ewig sein und bleiben wird.

Es heißt S. 200: „Einiges über die in andern Lehrbüchern vorkommenden obersten Denkgesetze." Hierüber läßt sich dann unser Verf. folgender Weise vernehmen: „Statt der Untersuchungen, die uns „in diesem ersten Theile unserer Logik beschäftiget haben, „trifft man in den meisten neuern Lehrbüchern dieser Wis„senschaft einen Abschnitt an, der seiner Ueberschrift nach „von den obersten oder den allgemeinsten Gesetzen „alles Denkens handelt .... Da ich nun das, was „man hier vorzutragen pflegt, in meinem Buche nirgends

„umständlich abzuhandeln gedenke: so ziemt es sich über „den Grund dieser Weglassung zu rechtfertigen, und die„ses dürfte am schicklichsten gleich hier und auf die Art „geschehen, daß ich in Kürze angebe, wie mir die Sätze, „die man als solche oberste Denkgesetze aufgestellt hat, er„scheinen" u. s. w. — Hierauf führt dann der Verf. eine lange Reihe von Logikern auf, und fertigt die von denselben aufgestellten höchsten Denkgesetze sammt und sonders ab. Die Gründe, wodurch unser Verf. bewogen wird, nicht ein einziges Denkgesetz für seine neue Logik zu retten, sind freilich sehr auffallend zusammen getrieben, wie ja alles das anerkannter Weise den Stempel der Unnatur an sich trägt, was von vorn herein auf Exstirpirung der angestammten Menschen-Natur ausgeht. Ein psychologisches Einkehren in sich selbst hätte den Verf. in demselben Maaße vor dieser Gewaltthat schützen und bewahren müssen, als er da den geistigen Denkprozeß in seinen normal unverwüstlichen Richtungen hätte finden und erfassen können. Dies ist nicht geschehen, und so war es um die Anerkennung der höchsten Denkgesetze geschehen. Um nun dem Leser einen Begriff von der Art und Weise zu machen, wie es dem Verf. gelungen, das von den bisherigen Logikern über die Denkgesetze Gesagte so auf einmal ganz und gar zu Boden zu werfen, führen wir gleich den unter Nro. 1 stehenden Reimarus auf. Von ihm heißt es, er stelle solcher Sätze zwei auf: a) „Die Regel der Einstimmung: Ein jedes Ding ist das, was es ist; und b) Die Regel des Widerspruchs: Ein Ding kann nicht zugleich sein und nicht sein". Hierüber macht dann der Verf. folgende kritische Bemerkung: „Offenbar ist es die Absicht jedes Logikers, der diese Sätze aufstellt, ein Paar Sätze zu liefern, die sich auf alle Dinge, auch solche, die gar keine Wirklichkeit haben (?), namentlich auch auf alle Wahrheiten an sich erstrecken sollen. Allein der Satz: Ein Ding kann nicht zugleich sein und nicht sein, handelt ja seinem wörtlichen Ausdrucke nach eigentlich

nur von Dingen, welche ein Sein in der Zeit besitzen; wenigstens wenn man das Wörtlein: zugleich, in seiner gewöhnlichen Bedeutung: zu gleicher Zeit, nimmt, u. s. w. u. s. w. In dem Geiste geht es nun über das Gesetz der Identität und des Widerspruchs noch mehre Seiten hindurch fort, und das Resultat ist die Zumuthung an den Leser, er „werde sich also nicht wundern, daß der „Verf. bei solchen Ansichten nicht geneigt war, der Aufstellung dieser Sätze einen eignen Abschnitt der Logik zu „widmen."

Das Gesagte theilt sich nach zwei Seiten auseinander: es betrifft a) die Mißdeutung des von Reimarus aufgestellten Denkgesetzes und b) die Nichtanerkennung desselben von Seiten des Verfassers. Und dann springt hier die Wahrheit der schon oben gemachten Bemerkung ganz auffallend in die Augen, daß unser Verf. im eignen Selbstbewußtsein nichts, dagegen in der äußern Objectivität alles suche und auch gefunden zu haben meint. Wie könnte er auch ohne dies all seine logische Weisheit an dem Reimarus'schen „Wörtlein: zugleich" erschöpfen, und diesem Wörtlein den angeblich logischen Sinn des: „zu gleicher Zeit" unterlegen? Und wie könnte er ferner, nachdem dies geschehen, dann das Reimarus'sche Gesetz der Identität und des Widerspruchs nur auf Dinge in der Zeit, und nicht auch auf Zeitlose angewandt wissen wollen? Nur das unpsychologische Klauben des geschriebenen Wörtleins konnte dazu verleiten, die logische Allgemeinheit des fraglichen Denkgesetzes anzufechten, und wunderlich verdreht und verhunzt dem Reimarus'schen Ausdrucke unterzuschieben. Es ist nicht zu leugnen, die Reimarus'sche Formel ist, wie sie wörtlich da steht, zu objectiv abgefaßt, und dieß ist Gelegenheit genug, den, der in seinem eignen Subjecte nicht nachsuchen und anfragen will, in die Irre zu leiten. Statt dessen laufen aber auch noch viele präcisere Ausdrücke herum, wie z. B. die dem Verf. bekannte Essersche Logik einen solchen hat, in dem das

Wörtlein zugleich vermieden, und weit besser Rücksicht auf das denkende Subject genommen worden ist. Esser sagt (2te Aufl. S. 33): „Einem jeden Gegen„stande muß Alles das abgesprochen werden, „dessen Gegentheil mit dem Gegenstande einer„lei ist," und dies hat im Wesen wieder nur den Reimarus'schen Sinn, und heißt: Das Ich kann, als denkendes Subject, ein Etwas nicht zugleich, d. h. in demselben Denkacte, als seiend (A.) und als nichtseiend (Nicht-A) denken. Und dagegen ist nichts einzuwenden, und Rec. ist überzeugt, daß auch der Verf. ohne zu wollen darnach denkt. Selbst nicht einmal der sein sollende Witz unseres Verf., daß sich doch Niemand des mit gleicher Allgemeinheit dastehenden Gesetzes: „In jedem Satze muß ein Subject und ein Prädicat vorkommen," als eines höchsten Denkgesetzes annehme, will nichts verfangen; denn dies hätte eben so viel Sinn, als wenn man dem höchsten Rechtsgesetze: „du darfst rechtlich alles thun, wofern du nur keinen Andern äußerlich angreifst," dieses entgegenstellen wollte: „zu allem rechtlichen Handeln gehören Ich und mein Nachbar," woraus eben so wenig das rechtlich Mögliche, als dort das logisch Denkbare entwickelt und erkannt werden könnte.

Wir haben uns bisher mit dem Verf. in der Geschichte der Logik und speciell der Denkgesetze herumbewegt; gehen wir jetzt zurück bis auf die unmittelbarste Quelle alles Denkens, und sehen wir auch, wie denn der Verf. über den Sitz dieser Denkgesetze in dem objectiven Menschengeiste sich ausspricht. Daß auch diese Frage nur in des Verf. empirischer Weise ihre Antwort finden werde, und da gar besonders mißhandelt werden müsse, steht zu erwarten, und ist nach dem Gesagten nur das Ende vom Liede. Zu dem Zwecke verdient das 1. B. S. 23 ff. Gesagte unsere Aufmerksamkeit. Da heißt es nach Anderem: „Meint man Ge„setze, die ohne Voraussetzung eines willkührlich angenom-

„menen Zweckes, oder, wie man sagt, unbedingt beste„hen; so sind es die sittlichen, deren Entwicklung in die „Moral gehört, und also würde sich, dieser Erklärung „zu Folge, die ganze Logik in ein Capitel der Sittenlehre, „in das „„vom pflichtmäßigen Gebrauche unsers „Erkenntnißvermögens,““ verwandeln.“ Und dies soll Damiron im Ernste gewollt haben, was ihm jedoch durch ein Mißverständniß unsers Verf. nur aufgebunden wird. Im Uebrigen bedarf es aber nur der Erinnerung, wie verschieden der Sinn und die Bedeutung des „Unbedingten“ ist, der auf der einen Seite den logischen Denkgesetzen und auf der andern den moralischen Sittengesetzen unterliegt, und unser Verf. steht vor uns, umstrickt und verwirrt durch die Verwechselung von Dingen, die nichts mit einander gemein haben, als den — Namen. Wer sich am „Wörtlein“ hält, und in philosophischen Fragen nicht bis dahin zurück zu gehen für gut findet, wo die Begriffe mit ihrer geistigen Urbedeutung ins Leben des Bewußtseins hereinbrechen, um dessen Wissenschaftlichkeit ist es geschehen, und dessen Streben ist so fern ab von Ueberzeugung, als es sich excentrisch nach Außen verliert und verirrt. Rec. hat es nicht hehl, dieses unmittelbar und geradezu auf unsern Verf. zu beziehen, und wer nach dem schon Gesagten hierüber immer noch anderer Ansicht sein zu müssen glaubt, für den folge schließlich noch das Non-plus-ultra der Logik des Verf. über die Denkgesetze, und die Wagschaale wird nicht zweideutig sinken.

Eine Wirthschaft, in der eine vielartige Mannigfaltigkeit von Beziehungen nur durch die durchgreifende Autorität einer höchsten Norm zu Einem möglichen Ganzen zusammen treten kann, zerfällt im Kampfe mit sich selbst in ihre widerstreitenden Momente auseinander, sobald des Gesetzes Kraft erstirbt, und anfängt, unwirksam zu sein. Unser Verf. hat seiner neuen Logik ungleich größere Gefahren bereitet, indem er sie von vorn herein sogar aller Stabilität des gesetzlichen Fortschreitens entbunden, mit Vorbedacht

den Stürmen der Anarchie ausgesetzt. Schwer hat sich der Verf. an den unverwüstlichen Principien des logisch-theoretischen Denkgeistes vergriffen, mit jedem Schritte kommt er daher zum Falle, und die Gewaltstreiche, uns Andere glauben zu machen, daß er immer noch stehe, grenzen wirklich ans Unglaubliche. Und doch kann dies nicht befremden. Wer all und jedes Denkgesetz, das den Menschen im Menschen constituirt, für null und nichtig erklärt, wer frei und frank sich über die Aussprüche des eignen Bewußtseins hinwegsetzend, den schrankenlosen Raum des willkührlichen Gedanken-Lebens sein eigenstes Element zu nennen sich rühmt: kann man es ihm wehren, wenn er da baaren Unsinn noch denken zu können vorgibt? — Und bis dahin hat es unser Verf. mit seiner „neuen Logik" denn auch wirklich gebracht.

Es bedarf nicht weitgesuchter Combinationen zerstreuter Einzelheiten, um unsern Verf. in der gedachten Stellung zu entdecken; Rec. stellt nur ein Paar offenkundiger Proben zur Schau, deren Werth und Bedeutung keinem Zweifel unterliegen kann. Es heißt 1. B. S. 317: „Ganz „unrichtig aber däucht mir, von einer sich widersprechen„den Vorstellung zu sagen, daß der Gedanke an sie, d. „h. die subjective Vorstellung von ihr unmöglich sei. Denn „wirklich haben wir ja solche Vorstellungen, so oft wir „die Wortverbindungen: ein rundes Quadrat, ein re„guläres Pentaeder" (welche Zusammenstellung und Verwechselung noch obendrein!) „und andere ähnliche aus„sprechen hören; oder man müßte nur sagen, daß wir „bei solchen Wortverbindungen uns entweder gar nichts, „oder nur eben so viel, als bei dem ganz bedeutungslo„sen Worte Abrakadabra denken." Ein sonderliches Gemenge von Verwirrungen! Rec. will nicht den Verf. fragen, ob und welcher Unterschied denn noch zwischen einem „ganz bedeutungslosen Worte" und einem andern, bei dem man sich „gar nichts" denken könne, sei u. dgl. kauderwälsche „Abrakadabras" mehr; die

„runden Vierecke“ sinds und die daherigen Zumuthungen an den gesunden Menschenverstand und an die Wissenschaft der Logik, die ihm einige Bedenklichkeit machen. Rec. kann sich immer noch nicht im Stande sehen, „runde Vierecke,“ „gelbes Blau“ u. dgl. in Einem und denselben Denkacte sich vorzustellen, und er glaubt sogar, daß auch der Verf. bei all den feierlichen Versicherungen des Könnens es nicht könne. Ein Rundes mag er sich wohl denken, auch ein Viereck daneben; aber ein rundes Viereck so gewiß darum nicht, als diese beiden Bestimmungen einander aufheben. Das Denkenwollen und Aussagen dieses Wollens ist von dem Denkenkönnen noch himmelweit entfernt, und beide sind und bleiben sich immer und ewig so ferne, als die Freiheit des Willens von der Nothwendigkeit des Müssens absteht.

Desselben Sinnes ist das, was unsere neue Logik S. 28 kund macht. Da wird gesagt: „Auch das Widersprechende, z. B. ein viereckiger Kreis, oder $\sqrt{-1}$ „ist denkbar, und wird von uns wirklich gedacht, so oft „wir davon sprechen. Undenkbar ist uns etwas nur dann „und insofern, als wir gar keine Vorstellung davon besitzen; wie etwa die rothe Farbe undenkbar sein mag „(muß) für einen Blindgebornen. Aus diesem Beispiele „sieht man zugleich, daß die bloße Denkbarkeit oder Undenkbarkeit der Dinge in der Logik nur selten zu berücksichtigen komme, geschweige daß sie den einzigen Inhalt „derselben ausmachen sollte.“ Wie viel Sätze, so viel Unwahrheiten! Beispiele dienen nicht zum Beweisen, sondern zur Veranschaulichung des Bewiesenen; die Undenkbarkeit des Widersprechenden in der Logik hat mit dem Nichtdenken (= Können) der rothen Farbe in dem Kopfe des Blinden ganz und gar nichts gemein: denn erstere ist eine eigentlich logische Unmöglichkeit, die aus der Unvereinbarkeit des gegensätzlichen Denkmateriales resultirt, wogegen letztere, als eine rein physische, auf dem Nichtgegebensein des Denkmateriales (der rothen Farbe)

beruht; der Blinde kann keine Farbe denken, (die der Sehende aber denken kann,) weil sein Körperleben ihn daran hindert; der logisch nicht Denkenkönnende kann keine Widersprüche denken, (die auch der Blinde nicht denken kann), weil es der natürlichen Einrichtung seines Geistes zuwider läuft. Ferner: ein „viereckiger Kreis" und der Werth „$\sqrt{}$ — 1" sind für unsere vorliegende Frage nach dem Widersprechenden eben so sehr zu unterscheiden, als die logische Unmöglichkeit der mathematischen gegenübersteht: erstere ist eine Vereinigung von zwei einander ausschließenden Bestimmungen, indeß letztere als Ganzes eine reale Gegenstandlosigkeit ist, u. s. w. u. s. w. Dinge, die so sehr an der Oberfläche liegen, daß ihre Mißdeutung die neue Logik unseres Verf. bei dem philosophischen Publikum um allen Kredit bringen könnte.

Es ist immer noch eine unübersteigliche und schlagende Wahrheit, die Krug lehrt (Log. §. 18. Anmerk. 1.), und die hier des gleichen Ausdruckes wegen sehr an ihrer Stelle ist. Krug sagt: „Spricht Jemand von einem runden „Quadrat, so ist das eine bloße Wortverknüpfung, „als Zeichen einer vielleicht möglichen Gedankenverknü„pfung, die aber, sobald sie ausgeführt werden soll, als „unmöglich befunden wird. Denn da die Wörter will„führliche Gedankenzeichen sind, so kann man sie auch „willführlich verknüpfen, ohne bei dieser Verknüpfung et„was zu denken." — Und ferner §. 47. Anm. 1: „Ein „unmöglicher Begriff ist eigentlich gar kein Begriff, „sondern nur ein angeblicher, d. h. eine Aufforderung „zum Denken, die nicht realisirt werden kann." Und was sagt unser Verf. zu dieser auf die höchsten, logischen Gesetze basirten „Unmöglichkeit" zu denken? Man höre! „Das Beiwort Unmöglich, heißt es S. 320 ff. „wird hier in eben derselben uneigentlichen Bedeutung ge„braucht, in der man von einer sittlich bösen Handlung „zu sagen pflegt, sie wäre sittlich unmöglich; welches „nur anzeigen soll, daß sie nicht Statt finden könne un-

„ter der Bedingung, wenn wir dem Sittengesetze gemäß „handeln wollen . . . . . So können wir den Gedanken, „„eines Quadrates, das rund ist," oder „einer „blauen Farbe, die gelb ist," gewiß mit keinem ent„sprechenden Bilde begleiten . . . ., dies ist aber kein hin„reichender Grund, die imaginären Vorstellungen nicht „für ächte Vorstellungen gelten zu lassen. Denn (hört!) „zu dem Wesen einer Vorstellung gehört nicht einmal die „Bedingung, daß sie von einem jeden geistigen Wesen ge„dacht, um wie viel weniger die, daß sie durch ein ge„wisses Bild versinnlicht werden könne." Hier hat die Zerstörung des gesunden Menschen doch wohl ihren höchsten Grad erreicht. Oder heißt dies etwas anders, als predigen: so lange ihr noch an euern alten Denkgesetzen haltet, und fragt nach dem, was logisch möglich sei, könnt ihr freilich keine „runden Vierecke" und kein „gelbes Blau" euch vorstellen, gerade wie ihr auch im practischen Leben noch nicht frei und frank herumspringt, so lange ihr das Sittengesetz respectirt und ängstlich aufrechtzuhalten bemüht seid? Ist dies nicht ein sans-culottischer Republicanismus für die Logik, nach dem Jeder denken soll, wie ihm der Schnabel gewachsen und was sich ihm eben rücksichtslos zusammen reimen will? Wie hätte auch unser Verf. sonst die logische Unmöglichkeit mit der moralischen hier eben so schief zusammen stellen dürfen, als sie oben mit der physischen verwechseln? Freilich liegt das Sittengesetz wie das logische Denkgesetz in der Objectivität des Menschengeistes begründet; aber ihre Realisirung in concreten Thatsachen, als sittlichen Handlungen und logischen Denkacten, geht von dem Ich-Subjecte des Geistes in zwei verschiedenen Weisen ins Werk über: denn das Sittengesetz geht unmittelbar an die Freiheit des Willens, wogegen das Denkgesetz sich unwillkührlich selber realisirt. Und dann geben wir unserem Verf. in Ueberlegung, daß wir, sittlich oder unsittlich, handeln, wie

wir — wollen; daß wir aber nur logisch nothwendig denken, wie wir — müssen.

Aber wie haben wir es denn endlich nach den Instructionen der neuen Logik anzugreifen, um, allen bisherigen Lehren dieser Wissenschaft zum Trotz, im Denken Unsinn zu Sinn zu bringen? Diese Frage ist uns jetzt zur Herzensfrage geworden, und der Verf. schiebt uns folgende Antwort ins — Gewissen. „Es kann," heißt es S. 320, „zwar bei der Aufforderung" (das Unmögliche zu denken) „geschehen, daß wir ihr, sei es aus Unachtsamkeit, aus Trägheit oder sonst einem andern Grunde „nicht nachkommen; und dann haben wir allerdings nur „die Worte nachgesprochen, aber nicht den durch sie angedeuteten Begriff gedacht. An und für sich aber ist es „nicht schwerer, der ersten, als der zweiten Forderung „Folge zu leisten, — wie sich ein Jeder durch einen „Versuch bald überzeugen kann." — Unter so bestellten Dingen hat es aber mit aller guten Wissenschaftlichkeit ein Ende. Der Vorwurf der Trägheit und Uebelwilligkeit im Denken ist unserm Verf. so geläufig, und die seitherigen Logiker erscheinen da, wo sie sammt und sonders dem an barocken Neuheiten unerschöpflichen Verf. gegenüberstehen, so gewöhnlich mit diesem in höchster Instanz abfertigenden Titel behangen, daß man, selbst ohne Rücksicht auf das durchgängig Abstoßende der neuen Logik, sich unwillkührlich zu der Annahme hingezogen sieht, der Verf. sei im Grunde nur darauf ausgegangen, überall etwas Neues zu sagen. Schon die vorgestellte Einleitung hat uns eclatante Proben der Art zur Schau gestellt; die nachstehende Logik selbst umschließt deren in Hülle und Fülle. Rec. kann sich nun nicht entschließen, das System dieser Logik mit derselben Ausführlichkeit Schritt vor Schritt durchzugehen, mit welcher er die Einleitung hier beurtheilt hat. Es ist dies nach der vorangegangenen Kenntnißnahme der Grundlage, auf der das neue Gebäude fußt, nicht nothwendig, und es ist wegen der

auf tausend Fremdartigkeiten sich einlassenden Ausführlichkeit nicht möglich. Ein Gleiches haben frühere Rec. mit frühern Schriften des Verf. versucht. Für jetzt geben wir hier nur noch den Plan und die Eintheilung der neuen Logik und diese zerfällt dem Verf. (S. 56.) nach folgenden fünf Rücksichten in fünf Theile.

1) Die Logik ist nach des Verf. Ansicht, wie wir auch schon gesehen, „eine Anweisung, wie man das ganze Ge„biet der Wahrheit auf eine zweckmäßige Art in einzelne „Theile oder Wissenschaften zerlegen, und eine jede dersel„ben gehörig bearbeiten und schriftlich darstellen könne." Dieser Haupttheil der Logik heißt daher seiner Hauptbestimmung zufolge die „eigentliche Wissenschaftslehre."

Der Leser wird sich erinnern, daß Rec. schon oben die Bemerkung machte, daß diese vom Verf. gleich Anfangs als die ganze Logik definirte Wissenschaftslehre zu enge sei, indem sie, als die sonst sogenannte Methodenlehre, nur die zweite Hälfte umfasse, und die vorangehende erste, die Elementarlehre, gar nicht mit in den Begriff aufnehme. Diese Bemerkung rechtfertigt der Verf. jetzt selbst durch die That. Denn wäre sein Begriff von Logik nicht zu enge, so müßte es bei der eben gedachten Definition, als der alleinigen Wissenschaftslehre, sein Bewenden haben, und von irgend einem zweiten Theile könne nicht Rede sein. Der Verf. geht aber gleich über seinen aufgestellten Begriff hinaus. Denn:

2) „Die Anweisung, Wissenschaften anzufertigen, würde „überflüssig sein, wenn wir nicht die Geschicklichkeit hät„ten, uns erst mit einer bedeutenden" (wie großen?) „Menge von Wahrheiten, welche in diese oder jene Wis„senschaften gehören, bekannt zu machen. Da nun dies „eben so schwierig sei, als die für die Wissenschaften be„stimmten Lehrbücher abzufassen: so müssen erst noch Re„geln zur Auffindung gewisser Wahrheiten gegeben wer„den." Dieser zweite Haupttheil der Logik des Verf. führt

daher den Namen der „Erfindungskunst oder der Heuristik."

Die Abfertigung dieses Theiles führt aber den Verf. abermals zu einem vorläufigen dritten hinüber, dieser dritte zu einem vierten, und dieser endlich auch noch zu einem fünften letzten, der dann in der gewöhnlichen Logik der erste ist. So geschieht es, daß unser Verf., weil er gleich unmittelbar von der fixen Idee der verkörperten Wissenschaft im Lehrbuche eingenommen ist, den letzten Theil der Logik für das Ganze nimmt, von diesem aber allmählig zurück bis zu dem gewöhnlichen Anfange getrieben wird, und dadurch mehr leisten muß, als er von Hause aus gewollt hat. Denn:

3) Um also das Gesagte für die Wissenschaftslehre und die Heuristik zu leisten, ist es nothwendig, „erst gewisse Be„trachtungen über die eigentliche Natur des menschlichen „Erkenntnißvermögens vorauszuschicken." Dieser Theil führt den Namen der „menschlichen Erkenntnißlehre."

Hält nun der Leser mit dem in diesem dritten Theile Versprochenen das unbedingte Ableugnen der sogenannten Gesetze in dem menschlichen Denkgeiste von Seiten des Verf. zusammen, so ist freilich sogleich noch nicht abzusehen, was da für eine Erkenntnißtheorie kommen werde; allein der Verf. ist auch in diesem Puncte so originell neu, daß das Unmögliche wieder möglich werden wird.

4) „Da dies Alles aber sehr zusammengesetzt ist, so „setzt es voraus Manches über die Sätze und Wahrheiten „an sich, über die Vorstellungen, als die Bestandtheile der „Sätze und Schlüsse." Dieser Theil des Buches heißt demnach die „Elementarlehre," weil der Verf. „hier „ohngefähr dieselben Gegenstände besprechen wird, die in „den neuern Lehrbüchern der Logik unter dem Titel der „Elementarlehre insgemein verhandelt werden."

5) „Da es jedoch nicht unmöglich wäre, daß einige „der Leser sogar noch daran zweifelten, ob es auch über-

„haupt Wahrheiten an sich gebe, oder ob wenigstens uns „Menschen ein Vermögen zustehe, dergleichen objective „Wahrheiten zu erkennen; so wird es nicht überflüssig „sein, vor allem andern erst noch dies darzuthun.“ Dieser erste Theil der Logik heißt dann „Fundamentallehre.“

Dies sind die fünf Haupttheile der Logik, und durch ein allmähliges Herumdrehen steht sie wieder auf den Beinen vor uns, nachdem sie der Verf. gleich Anfangs auf den Kopf gestellt hatte. Durch dieses Herumdrehen ist aber der Verf. in gar manchen Widerspruch mit sich selbst getreten, und dies ist durch die nun doppelseitig gegebene Ansicht der Dinge unvermeidlich. So z. B. polemisirt der Verf. da, wo er die Logik unmittelbar noch für eine Anweisung, Lehrbücher anzufertigen, ansieht, gegen die Krugsche Lehre, nach der die Logik von der Fundamentalphilosophie abhängig sein soll; jetzt aber, nachdem die Sache eine rückgängige Bewegung genommen, und der Verf. über seinen engen Begriff hinaus in die Elementarlehre, und noch weiter in die Fundamentallehre hineingerathen ist, und da, um für seine Lehrbücher Grund und Boden, d. h. ein Fundament zu legen, anbinden muß, hat sich, ohne von ihm bemerkt zu werden, die gerade entgegengesetzte Ueberzeugung eingestellt. Denn was Krug seine „Fundamentalphilosophie“ nennt, das ist unserem Verf., der Logik, Metaphysik und noch andere Discipline zu Einem Ganzen zusammengeworfen, die nun als Propädeutik an die Spitze geschobene, alles bedingende „Fundametallehre,“ und was auf beiden Seiten Differentes sich zeigen sollte, das ist lediglich auf Rechnung der Verschiedenheit der philosophischen Richtungen zu setzen. Nach dieser umgekehrten Ansicht der gewöhnlichen Dinge könnte also unser Verf. gleich consequent auch die Abhängigkeit der Universitäten von den Elementarschulen in Abrede stellen; würde dann aber, um eine vollendete Universität einzurichten, das Gymnasium vor-

aussetzen, vom Gymnasium zur Vorbereitungsclasse und von dieser doch zuletzt auch zur Elementarschule herabsteigen und so alle die Anstalten, nach dem Schnitte der allumfassenden neuen Logik, unter demselben Dache zu Einem wissenschaftlichen Unterrichts-Systeme vereinigen müssen.

(Fortsetzung im nächsten Hefte.)

Vorlesungen über Glauben und Wissen von Dr. J. E. Erdmann. Berlin 1837.

Wenn irgend ein Kampf auf philosophischem Gebiete heut zu Tage lohnt, so ist es der gegen Hegel und seine Schule. Sie stellen sich auf die Höhe und in die Fülle der Zeiten als glorreiche, ja sogar als großmüthige Sieger, welche das Höchste erreicht, was der Menschheit in der Sphäre der Wissenschaft beschieden, und dennoch die besiegten — die in sich aufgenommenen und aufgehobenen Philosopheme früherer Zeit — nicht vernichtet, sondern ihnen in ihrem untergeordneten Kreise hinlängliche Geltung bewahrt hätten. — Und auch vom fremden Standpuncte aus betrachtet, hätte das Hegelsche System, wenn es wirklich Aufgabe der Wissenschaft wäre, nach substanzieller Einheit des Wissenden und Gewußten, Denkens und Seyns, zu streben, und wenn es wirklich keine andere Vermittelung zwischen dem Subjecte und dem Objecte außer ihm gäbe, als die Identification beider; dieses Ziel das erste, auf wissenschaftliche Weise, d. h. in voller Einsicht in die Art und Weise, die Methode, wie man zu diesem Ziele gelangt, erreicht, und selbst wenn jene Voraussetzung irrig ist, so muß doch wenigstens das eingeräumt werden, daß kein anderes monistisches System je in den spätesten Zeiten kommen werde, das höher stände als jenes. Mit ihm ist die progressive Entwickelung des Monismus abgelaufen, und wie auch gewisse unklare Tendenzen sisyphusartig sich bemühen, nach Hegel bleibt für jene, die nicht ihm sich anzuschließen vermögen, kein anderer Ausweg,

als kleinmüthig auf alle Forschung zu verzichten, oder sich offen für den alten Dualismus zu entscheiden, der in unsern Tagen energischer, durchdachter, tiefgreifender und in wissenschaftlicherer Verknüpfung, als je, sich wieder emporgehoben. Wenn wir also Hegel und die in seinem Geiste tüchtig und klar sich herausgebildet, bekämpfen, auf das Falsche und Gezwungene ihres Entwicklungsganges, den Hiatus, der trotz aller ihrer dialectischen Künste immer wieder von neuem aufklafft, aufmerksam machen, das Ungenügende, der Geschichte, den Glaubenssätzen, dem innersten Bewußtsein Widersprechende ihrer Principien und Resultate darzuthun streben; so haben wir in ihnen alle auf derselben Grundlage beruhende vergangene und künftige Speculation bestritten, und im Falle des glücklichen Ausganges erübrigte nur, das neue philosophische Gebäude, gegenüber dem zerstörten alten, auf dauernden Stützen aufzurichten.

Diese Vorbemerkungen seien uns erlaubt, ehe wir an die kritische Erörterung eines Buches schreiten, das zu den scharfsinnigsten, lebensfrischesten, und den dialectischen Gang des Meisters am schlagendsten nachbildenden gehört, die seit Jahren aus Hegels Schule hervorgegangen, und das zugleich auf jenem streitigen Gebiete an den Gränzen der speculativen Erkenntniß und des positiven Glaubens sich bewegt, wo es sowohl das Interesse des Philosophen, als des Theologen fordert, gegen Eingriffe sich zur Wehr zu setzen, und daher gegen den gemeinschaftlichen Feind beide Waffen, jene der Speculation und jene des kirchlichen Symbols, gestattet sind. — — Der Verfasser beginnt seine Darstellung damit, daß er geschichtlich der verschiedenen Formen erwähnt, unter denen der Gegensatz zwischen Glauben und Wissen von jeher gedacht worden, und dann den Standpunct feststellt, den diese Frage in dem Systeme einnimmt, als Theil der Einleitung zur Religionswissenschaft nämlich, diese als eine gewisse Einheit der theologischen und philosophischen Religions-Erkenntniß gedacht

(S. 1—16.). Ungeachtet nun diese Frage zur Einleitung gehört, setzt sie doch so vieles voraus, daß um nicht den ganzen Gang rückwärts bis zum Voraussetzungslosen durchzumachen, an das empirische Bewußtsein angeknüpft, und die wissenschaftliche Aufgabe darauf beschränkt werden muß, wenigstens von diesem Ausgangspuncte an in einem nothwendigen Gange dialectisch d. h. die Bestimmung des Begriffs aus demselben synthetisch entwickelnd, fortzuschreiten (S. 17—22.). Das empirische Bewußtsein setzt nun, wenn es von einem Gläubigen redet, stillschweigend die christliche Religion voraus. Diese ist, im Gegensatze zum Judenthume (der Religion des absoluten Gehorsams, wo der Mensch auch das thun muß, was er sonst für unmoralisch hält,) und zum Mohammedanismus (der Religion des absoluten Nihilismus) die Religion der Liebe, der Kindschaft der Einheit (Identität) des Menschen und Gottes, mit dem besonders hervortretenden Momente, daß diese Einheit die Trennung von Gott voraussetzt, Wiedervereinigung, Versöhnung ist (S. 23—25). Diese Identität kann nun zwar mannigfach sich äußern; allein ihre erste Stufe wird immer die sein, wo sie unmittelbar d. h. wo, da sie als Versöhnung stets die Trennung voraussetzt, also stets vermittelt ist, wenigstens das Bewußtsein ihrer ein unmittelbares ist. Das unmittelbare Bewußtsein der Versöhnung mit Gott ist aber Glaube. Darum heißt es, der Glaube mache selig, darum faßt sich die Kirche, als der fortgesetzte Christus, als in lebendiger Einheit mit Gott. Darum lehrt auch das Christenthum ganz besonders die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur. Es fällt auf dieser Stufe Bewußtsein und Sein noch ganz zusammen (intransitiver Glaube) sogar bis auf den Namen ist dies der Fall, indem πίστις, fides, Glaube, sowohl den subjectiven Zustand, als den objectiven Inhalt bedeutet (S 26—43). —

Weil Glaube = Bewußtsein der Versöhnung, Versöhnung = Vereinigung vermittelt durch Trennung, so be-

zieht das Bewußtsein beide diese Zustände, oder vielmehr sich selbst in diesen Zuständen, gegenseitig aufeinander, ist eigentlich reflectirendes Bewußtsein, und in wiefern der Zustand der Vereinigung mit Gott, die Seligkeit, auf das Subject bezogen, im Gegensatz zu ihm gebracht wird, steht sie ihm als Geglaubtes gegenüber. Der unmittelbare Glaube wird zum transitiven, fides, qua creditur (S. 44—49).

Ist das Object Seligkeit, so ist alle Wahrheit auf seiner Seite, und das Subject kann sich daher, da auf seiner Seite gar keine Wahrheit ist, nur passiv gegen das Object verhalten, so daß dieses als ein ganz unabhängig vom Ich Gesetztes, als positives Factum dasteht; das positive Annehmen des Objectes, blos weil es ein Positives ist, ist aber Dogmatismus (S. 50—58).

Die nächste Folgerung hieraus ist, daß das Object als gar nichts vom Ich enthaltend, eben als das Gegentheil vom Ich als irrational aufgefaßt wird; Standpunct des dogmatischen Aberglaubens (S. 59—72), woraus aber wieder dialectisch hervorgeht, daß wenn die Wahrheit die Contraposition des Ich ist, das, was die Wahrheit zur Wahrheit macht, ja eben das Ich ist, indem in ihr eben das, und nur das liegt, was im Ich nicht liegt, Schwanken zwischen Aberglauben und Unglauben, Fetischismus (S. 70—73). —

Wenn nun das Object, wie wir gesehen, bedingt ist vom Ich, so entsteht vor allem die Frage, ob das Ich dasselbe setze, d. h. ob dieses untrennbar mit ihm verbunden sei — der Zweifel (S. 70—80).

Untrennbar mit dem Ich verbunden ist zunächst nur das Ich selbst; insoweit nun diese Identität vom Objecte nicht berührt wird, kann dieses gelten oder nicht gelten, gleichviel, und auf diesem Standpuncte steht die religiöse Indifferenz, die, in soferne diese Gleichgültigkeit ihr zum Bewußtsein kommt, zur religiösen Ironie wird (S. 81—88).

Aber auch hiebei bleibt die Entwickelung nicht stehen, und es kömmt dahin, daß das Object gänzlich negirt wird, eben weil es Nicht-Ich ist, dem Ich als sein hindernder Gegensatz gegenübersteht — der Unglaube (als Haß, Leugnung des Glaubens gefaßt); ein Standpunct, wo wiederum Object und Subject als Contrapositionen einander gegenüber stehen, eines die Wahrheit des andern ist, und der daher wieder in den Standpunct des Aberglaubens umschlägt (S. 88—94).

Dieses gegenseitige Umschlagen, das in's Endlose fortgeht, zeigt (gleichwie auch in der Mathematik die unendliche Reihe auf ein irrationales oder imaginäres Verhältniß hinweiset), daß dem Ausgangspuncte eine irrige Annahme zu Grunde liege, nun besteht aber der Ausgangspunct in der Voraussetzung der absoluten Trennung des Subjects und Objects; es wird also wieder zur Vereinigung beider geschritten werden müssen (S. 94—102). Aber diese Vereinigung kann nicht wieder eine unmittelbare, ohne alle Veränderung des Subjects und Objects sein, wie sie der Mysticismus versucht, denn dieses wäre eine unwahre, gewaltsame Vereinigung, da sie die ganze vorausgegangene dialectische Entwickelung, den Zweifel und alles, was auf ihn folgte, nur negirt, nicht ausgleicht und überwindet (S. 103—107). Aus dem Mysticismus entwickelt sich zwar der mystische Separatismus, der die früheren Stufen und den in ihnen enthaltenen Widerspruch dadurch zu überwinden sucht, daß er nachweiset, nicht der Einzelne als solcher, sondern die Gemeinde (die collective Allgemeinheit) und der Einzelne durch sie, sei mit dem Objecte vereint; allein da hier die Allgemeinheit nur die Summe der Einzelnen ist, so kann in ihr nichts liegen, was nicht schon im Einzelnen wäre, folglich vervielfacht dieser Standpunct den Widerspruch, statt ihn zu lösen, und dann ist es hier eben nur die Unmittelbarkeit des Gefühls, des inhaltlosen, und darum je-

dem Inhalte preisgegebenen, in welches die Vereinigung gesetzt wird.

Das Resultat der ganzen bisherigen Entwickelung war: a) daß ohne Modification der beiden zu vereinenden Factoren (des Subjects und Objects) die Vereinigung nicht möglich sei, und b) daß weder das individuelle Ich, noch die Collectiv-Allgemeinheit die Vereinigung durchsetze, folglich das Ich, um letztere zu erreichen, den Character der Objectivität annehmen und als Begriffs-Allgemeinheit erscheinen müsse. Objectiv und allgemein gültig ist aber das Ich nur als Vernunft-Gedanke. Wir werden daher jetzt Gestaltungen des Gedankens, oder da hier die Vereinigung nur vermittelt (durch die Modificationen, welche Sub- und Object erleiden) vor sich geht, nicht mehr Gestaltungen des Glaubens, sondern des Wissens zu betrachten haben (S. 104—138).

Die erste Stufe des Wissens ist, daß die Vernunft sich selbst, das Gesetz, das Allgemeine in den Objecten zu finden, und dieses als das Wesentliche festzuhalten sucht; Wissen durch Erfahrung, auf religiösem Gebiete, Theologie des practischen Christenthums, dessen nächste Fortbildung die ist, daß diesem Allgemeinen, um es ganz von Zufälligkeiten zu befreien, eine apriorische Theorie zu Grunde gelegt, dasselbe durch letztere erklärt, und diese durch die einzelnen Facta bewiesen wird; empirische Theorien und Wissen durch Beobachtung — Unterscheidung der Lehrsätze in fundamentale und nicht fundamentale, Beweis durch Wunder (S. 160—169).

Hier ist nun der Widerspruch, daß das Einzelne, das Wunder, Beweis sein soll für das Allgemeine, die Lehre. Dieser wird dadurch überwunden, daß das Einzelne selbst wieder zur Allgemeinheit, als Summe des Einzelnen, d. i. zur Erfahrung, und um nicht in den offen liegendsten logischen Cirkel zu verfallen, Erfahrung wieder durch Erfahrung beweisen zu wollen, die beweisende Erfahrung zur

Erfahrung Anderer, zum Zeugniß wird — — historische oder exegetische Theologie. — Freilich bedürfen aber Zeugnisse wieder der Zeugnisse, und so steht man wieder an dem kaum vermiedenen Progresse ins Endlose, und der logische Cirkel beginnt von neuem etwa nur versteckter und mehr in die Fernen auseinandergeschoben sein Spiel, wie er auch in der Lehre von der Theopneustie und in den Einleitungen zum N. T. oft genug zum Vorschein kömmt (S. 171—186).

Wir kommen also zur Forderung, das Zeugniß zu beurtheilen nach einem Gesetze, das über die Empirie hinaus, also nicht im Objecte liegt, sondern in der Vernunft. Nun ist aber die Vernunft Objectivität und Allgemeinheit, und auf der niedrigsten Stufe, wo man sich mit der Collectiv-Allgemeinheit begnügt, wird also dieses Gesetz lauten: Nur das ist wahr, was in allen Objecten und ohne Beschränkung auf geschichtliche Entwicklungsstufen und bestimmte Lebenskreise sich wiederfindet, Naturalismus, — System der natürlichen Theologie, oder auf einer höhern Stufe, wo der Widerspruch zum Bewußtsein kömmt, daß auf diese Weise die Wahrheit statt von einem, von allen einzelnen Objecten, Kreisen und Entwicklungsstufen, abhängig gemacht werde, und daher statt der Collectiv-Allgemeinheit wenigstens jene der Abstraction (des formell Allgemeinen) erfaßt wird: Nur das ist wahr, was den (logischen) Denkgesetzen entspricht. Theologie des gesunden Menschenverstandes (S. 187—209).

Ist das abstracte Denkgesetz Criterium der Wahrheit, wird also das Object verglichen mit der abstrahirenden Vernunft; so reflectirt die Vernunft auf sich selbst in ihren Beziehungen zum Objecte (die transcendentale Betrachtung Kant's). Da aber die Vernunft auf dieser Stufe abstrahirende Vernunft, ihr Object also nur ein Abstractes ist, so muß in dem Objecte, um ihr denkbar zu werden, eine Veränderung vorgehen, sei es, daß das Concrete wegfällt, oder daß die Form des Verstandes (die Categorie)

hinzutritt. Jedenfalls erscheinen dem Verstande die Objecte anders, als sie sind, und falls er sich dieses zum Bewußtsein bringt, steht er auf dem Standpuncte des Nichtwissens (der Resignation aufs Wissen), der auf religiösem Gebiete mit Folgerungen zweifacher Art verknüpft sein kann, nämlich mit der Behauptung der Nothwendigkeit des Standpunctes des Mysticismus oder Dogmatismus, oder jener des Standpunctes des Nihilismus oder der Indifferenz; Supranaturalismus, Rationalismus (S. 210 — 228).

Diese Resignation und das aus ihr resultirende Zurücksinken auf frühere Stufen, war nur eine Folge hievon, daß Subject und Object noch immer als getrennt von einander behauptet wurden, daher nun die Wahrheit in der Identität beider zu suchen ist. — Diese Identität wird vorerst in jene Sphäre gesetzt, wo überhaupt von einem Objecte im Gegensatze zum Subjecte nicht die Rede sein kann, weil das Object dort eben als das zu realisirende Subject, als Postulat des Subjectes, erscheint, in die Sphäre des Practischen nämlich, die dann folgerecht dahin erweitert wird, daß auch jene Sphäre, wo die Vernunft sich ein Object gegenüber setzt, Postulat jener erstern wird, die practische Vernunft postulirt sich als theoretische. —

Fichte'scher Idealismus; in welchem auch das religiöse Object als Postulat, als zu realisirende Aufgabe gesetzt wird (S. 229 — 243). — Auf dieser Stufe erscheint daher die Identität als eine die sein soll, aber nie ist; denn wenn sie wäre, verlöre sie die Eigenschaft einer Aufgabe, eines Postulates; ein Widerspruch, der nur durch das Festhalten ausgeglichen wird, daß diese Identität sei, und die Vernunft sie schaue, mit andern Worten, die Wahrheit, die Substanz des anschauenden Subjectes, das Subject Moment der Substanz sei. — Theologie der Anschauung des Absoluten oder des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls (S. 243 — 254).

Die Wahrheit ist hier gefaßt als Sein, als vollendete Identität, was im Widerspruche mit der ganzen bisherigen Entwickelung ist, in welcher factisch diese Identität als nicht vorhanden sich darstellte. Wenn aber diese Identität einerseits als Lösung alles Widerspruches ist, andrerseits nur als sein sollend, nicht wirklich seiend, nachgewiesen erscheint, so ist die Aufhebung dieses Widerspruches darin zu suchen, daß jene Identität als werdend erfaßt wird, was dann der Fall ist, wenn man die Regel des Werdens, den Begriff erkennt, ihn findet und entwickeln läßt, auf diese Weise Anschauen und Produciren verknüpft, d. h. begreift. — Speculative Theologie, Religionswissenschaft. —

Mit dieser ist die Entwickelung beschlossen; denn die Vereinigung des Subjectes und Objectes ist wieder vorhanden, alle untergeordneten Betrachtungsweisen, sind, weil als nothwendige aber antiquirte Stufen erkannt, überwunden, Glauben und Wissen sind eins. Ja sogar die Bedingungen zur Erreichung beider Stufen sind dieselben, wie beim Glauben, Buße und Verzichtung auf sich selbst; so hier Verzichten auf alles subjective Meinen und strenges Nachdenken des Subjectes (S. 254 — 271).

Dieses wäre nun in Kürze der Gedankengang des Verfassers, bei dessen Darstellung freilich vieles Treffliche, was mit kunstreicher Hand zur Verdeutlichung und Ausschmückung des Systems von ihm beigebracht wird, übergangen werden mußte.

Indem wir nun zur Kritik des Buches schreiten, müssen wir vorerst auf der untersten Stufe, die freilich gegenüber einem Schüler Hegels mehr als diese ist, der logischen (dialectischen) nehmlich, uns gegen die angebliche Nothwendigkeit der dargestellten Entwickelung erklären. Nothwendigkeit ist nur dort, wo die Entwickelung nach einem vorhinein bestimmten Gesetze Platz greift; dieses ist aber dort nicht der Fall, wo in jedem Momente ein neuer Begriff d. i. eine neue Formel, ein neuer Anhaltspunct,

eine neue Wendung, ergriffen werden muß, um das zu Entwickelnde vorwärts zu bringen. Legen wir diesen Maßstab an die Erdmann'sche Entwickelung des Glaubens, so fehlt es aller Orten.

Einmal bestätigt sich die Behauptung nicht über das Ziel der Entwickelung, daß Anfangs- und Endepunct derselben zusammenfallen. Bewußtsein (unmittelbares) der Versöhnung d. i. der Einigung nach vorhergegangener Trennung des Menschen mit Gott (des Relativen mit dem Absoluten), der zugestandene Ausgangspunct, ist nicht eins mit dem Bewußtsein (vermittelten) des Werdens der Identität (der Einigung und Trennung zugleich) des Subjects und Objects, ausgenommen, wenn Gott = allem Objecte, und alles Object = Gott, und daß jenes nach in dieses und verwandelt werde, was aber erst zu erweisen wäre.

Andrerseits betrachten wir, wie verschieden die einzelnen Anstöße zur Fortbewegung sind! — Beim Uebergange vom intransitiven Glauben zum reflectirten ist es, um den Herbart'schen Ausdruck zu gebrauchen, das Ich in verschiedenen Zuständen (in jenem der Trennung, und in jenem der Einigung mit Gott) beim Erscheinen des Dogmatismus, das Verhältniß der Befriedigung zum Bedürfnisse.

Hieraus ginge nun folgerecht allerdings hervor, daß die Befriedigung (Gott) das Gegentheil des Bedürfnisses (des Menschen), nicht aber, daß das Object ein irrationales im Gegensatze zum rationalen sei (dogmatischer Aberglauben), denn auf dieser Stufe erscheint ja, nach E., das Ich bloß individuell und auf dem Standpuncte der Unmittelbarkeit, also keineswegs noch als rational, folglich kann auch sein Gegentheil nicht als ein irrationales sich kund geben.

Der Uebergang zum Zweifel ist vermittelt durch das Verhältniß der Contraposition; der zur Indifferenz ist erschlichen. Aus dem richtigen Vordersatze: Wahr ist,

was die Identität des Ichs mit sich selbst nicht stört, wird nämlich mit einem logischen Sprunge gefolgert, also ist jedes Object wahr, weil das Ich stets mit sich selbst identisch ist. Dort soll das Object aus dem Ich gefolgert werden, hier wird jeder Zusammenhang zwischen Object nnd Subject abgeschnitten.

Zum Unglauben gelangt E. durch den Widerspruch, der überhaupt im Begriffe der Mehrheit der Wesen liegt. Darauf wird der Mysticismus eingeschoben, eine Gestaltung, die E. selbst eine gewaltsame nennt, und die wirklich im Systeme keinen Platz findet. Denn wie kann es im Begriffe liegen, statt folgerecht nach dem Gesetze sich fortzuentwickeln, plötzlich eine frühere Stufe gewaltsam festzuhalten, ein zweiter Prinz Zerbino, der das Stück zurückdreht, worin er eine Rolle spielt, und daher natürlich sich mit? — Eher läßt der mystische Syncretismus sich erklären, als Streben, den Widerspruch der Zustände des Subjectes durch Vertheilung dieser Zustände an verschiedene Subjecte (des Zustandes der Einigung an die Glieder der Gemeinde, jenen der Trennung an die Individuen außer derselben) aufzuhellen.

Zum Standpuncte des Wissens führt, abgesehen von dem Widerspruche der Unmittelbarkeit in einem relativen d. h. vermittelten Subjecte, bedenklich genug derselbe Widerspruch, den wir oben zum Unglauben führen sahen, jener der Mehrheit der Substanzen. Daß Erfahrung die erste unter den Gestaltungen des Wissens sei, wird bewiesen aus dem Verhältnisse der Einheit zur Mannigfaltigkeit; von ihr treibt der Widerspruch der Accidenz zur Substanz, oder besser des Dinges mit vielen Merkmalen zum Befreien des Allgemeinen vom Besondern und zur Voraussetzung des Allgemeinen (zum Experiment und zur Hypothese) und von hier die Nichtstatthaftigkeit des affirmativen Schlusses *a minori ad maius*, wenn auch nicht, wie E. will, zum historischen Wissen, welches folgerecht ein Rückweg auf die frühere Stufe der

Erfahrung, nur mit Vertheilung der Functionen an verschiedene Subjecte, ist zum Wegwerfen alles Besondern, zur Allgemeinheit, und zwar nicht zur Collectiv-Allgemeinheit, die als Summe des Besondern nur vermöge eines Irrthums, einer „zufälligen Ansicht“ hier urgirt werden könnte, sondern zu der inhaltlosen Abstractheit, dem logischen Denkgesetz.

Nun treten abermals ganz neue Widersprüche auf, der zwischen Substanz und Erscheinung (Kantischer Standpunct) zwischen Nothwendigkeit und Wirklichkeit (Schleiermacher'scher) zwischen der Entwickelung und ihrem Resultate, Sein und Nichtsein (Hegel'scher) und nur da, wo mit Fichte die eigentliche Behauptung der Identität hervortritt, muß der alte zum Unglauben führende Widerspruch „der Mehrheit der Substanzen“ benutzt werden.

Wir sehen also, es giebt fast kein denkbares Verhältniß, das nicht angewendet werden müßte, um einen Widerspruch in die betrachteten Gestaltungen hinein- und eine Fortbewegung herauszubringen. Nun ist aber hienieden alles Relation, jedes Verhältniß hat aber Glieder, diese Glieder bilden einen Gegensatz, folglich ist nichts leichter, als überall Widersprüche finden, oder um bei einem von E. selbst angewendeten Beispiele stehen zu bleiben, die gebrauchte Formel ist so allgemein, daß alle und jede Entwickelung, folglich nie eine einzige bestimmte, durch dieselbe ausgedrückt und erklärt werden kann, wie etwa Function $(x, y, z) = 0$ jede Curve, folglich auch gar keine ausdrückt. — Es herrscht hier kein Gesetz, sondern die gesetzloseste Willkür, und mit gleichem Rechte, wie der Verf., könnte man, einzelne Stufen ausgenommen, wo höhere über dem Gesetze des Widerspruches liegende Principien es verbieten, eine ganz andere Entwickelungsreihe ableiten, es käme nur auf die dialectische Gewandtheit an, und wirklich sind unter anderen die Standpuncte des Dogmatismus, Mysticismus, der Theologie des practischen Chri-

stenthums, des Wunderbeweises und der Unterscheidung in Fundamental- und Nicht-Fundamentallehren (welche zwei letztere Lehren eigentlich gar nicht als besondere Standpuncte, sondern als untergeordnete Momente, die vielen unter sich sehr verschiedenen Standpuncten gemein sein können, aufzufassen sind) durchaus nicht so entwickelt, daß sie der Anforderung der Dialectik oder den Ergebnissen des empirischen Bewußtseins ganz genügten.

Allein gesetzt, es gelänge einem dialectischen Talente, die treffendsten Widersprüche unter allen möglichen aufzufinden und dieselben so aneinander zu reihen, daß jeder ihrer Gliederung sich gefangen geben müßte; so entstände doch dann erst die Frage: Müssen denn diese Widersprüche aufgesucht und gelöst, und zwar dadurch gelöst werden, daß man ihre eigentliche Identität beweist? Hat man sich nicht vielleicht in dieser Methode, gleich in jener Herbarts, erst Schwierigkeiten geschaffen, um sie dann heben zu können? — Die Antwort wird nach dem Standpuncte verschieden ausfallen. Wenn das Allgemeingültige und Voraussetzungslose nur als ein Begriff gedacht werden könnte; so ist allerdings nur der allgemeinste Begriff, das Sein = Nichts, allgemein gültig und voraussetzungslos, und der Gang, den der allgemeine Begriff nimmt, um zur Fülle seines Inhaltes zu gelangen, ist der Gang aller, folglich auch der philosophischen Entwickelung. Allein wenn es außer dem Denken in Begriffen noch ein Denken giebt, das Emporfinden des Grundes aus dem Begründeten, der Substanz aus der Erscheinung, und wenn das Wissen seiner als Substanz und Grundes der Erscheinung (das reine Selbstbewußtsein) und das Resultat dieses Denkprocesses, die Idee, eben so allgemeingültig und voraussetzunslos ist, als der Begriff, ja wenn der Begriff seine Allgemeingültigkeit der Idee, der eigentlichen Thätigkeit des persönlichen und individuellen Geistes erst entlehnt, dann fällt freilich die Nothwendigkeit hinweg, überall und allzeit in jeder Entwickelung eine begriffliche, in dialecti-

schen Widersprüchen sich bewegende zu suchen. Im Gegentheile, der reale Grund ist nicht allgemeiner, nicht inhaltsloser, als das Begründete, in das er sich entfaltet, die Substanz und ihre Erscheinung können nur auf erschlichene Weise unter das Verhältniß des Allgemeinen zum Besondern gedacht werden, es wäre dieß gerade so viel, als einen Körper durch Addition von Flächen entstanden denken — und daß es dergleichen verschiedenartige Entwickelungsgänge parificirt, in einander aufgehen läßt, dieß ist der Grundirrthum des Hegel'schen Systems.

Und der Beweis für diese Behauptungen? — Da bleibt freilich zuletzt nichts übrig, als an das selbsteigene Selbstbewußtsein eines Jeden zu appelliren, ob er sich als ein Allgemeines finde, das in den Erscheinungen enthalten, oder als ein ganz Besonderes, Concretes, das hinter den Erscheinungen liegt. Doch mögen hier auch einige andere dialectische Beweisgründe ihren Platz finden.

Es gibt *) in der Welt der Wesen ein vielfaches Allgemeine: Zuerst die Collectiv-Allgemeinheit, die bloßen Summen, ohne wissenschaftlichen Werth, entstanden aus dem empirischen Bedürfniß der Begrenzung, Zusammenfassung. Dann kommt das Schema, die naturhistorische Species, die Einheit des Gleichartigen, die Vereinigung alles dessen, was unter sich keine Scheidung, Trennung, Abstufung duldet, was constant, nach bestimmten Gesetzen in einander übergeht **). Das Schema ist stets

*) Ein empirischer Anfang; allein da der Begriff nicht blos Erscheinung des Geistes, sondern auch Entwickelungsform der Natur ist, äußerlich sich kund gibt, ist die empirische und metaphysische Anschauungsweise bei seiner Auffassung gleich berechtiget.

**) Das Schema beruht auf dem Begriff der Reihe, des durch Ein Gesetz Gegebenen, nach demselben in einander Uebergehenden. Die Vereinigung mehrerer in denselben Reihen stehender Individuen bildet das Schema. z. B. es bilden die Qualitäten

a a' a'' a''' — — —
b b' b'' b''' — — —
c c' c'' c''' — — —
d d' d'' d''' — — —

zugleich eine Collectiv-Allgemeinheit, aber nicht umgekehrt; es ist darum stets inhaltsvoll, und ist doch die Einheit, die untheilbare und untrennbare Einheit seiner Theile. Von jedem Einzelnen dieser Theile (Individuen) muß behauptet werden, es sei nur eine Individuation, eine besondere Erscheinung des Allgemeinen, und ich muß im Stande sein, jenen besondern Werth der allgemeinen Formel zu finden, aus dem es entstanden ist; ja es ist der lebendige Hinweis auf das Allgemeine; denn welcher Seite der Betrachtung ich es unterziehe, werde ich stets den Punct entdecken, aus dem die in der Allgemeinheit enthaltene Reihe sich entwickelt. Das Schema, die Art, ist auch die reelle Grundlage der gesammten materiellen Welt; diese gliedert sich in Arten, die Individuen zählen nichts. — Die dritte Form der Allgemeinheit ist das Abstract-Allgemeine, das man sonst wohl Begriff nannte, wir aber aus Scheu vor der Schule einstweilen ohne nähere Bezeichnung lassen wollen. Es enthält das Gemeinsame des Ungleichartigen; seine Bestandtheile sind Arten, sind selbstständig, in fester, unverrückbarer Abgrenzung gegeneinander. Es ist der Collectiv-Allgemeinheit gerade entgegengesetzt. Seine Glieder entwickeln sich nicht aus ihm; denn sie haben über und außer ihm einen nicht aus ihm ableitbaren Inhalt, sondern er entsteht aus den Gliedern. Er hat aber vor dem Schema das voraus, daß während dieses in sich abgeschlossen und fest begrenzt ist, jenes in sich selbst ein Moment der Fortbewegung hat, und nicht rastet, als bis es zur allgemeinsten Allgemeinheit, dem abstracten Sein, gelangt ist. Außer diesen drei Formen der Allgemeinheit gibt es nun keine mehr; denn die Idee und was ihr zu Grunde liegt, die Substanz, ist stets ein Concretes, ein Individuum, das sich selbst Art und Begriff ist, in kein anderes übergeht, kein anderes durch Abstraction aus sich hervorgehen läßt.

Reihen, so bilden alle Individuen, in denen dergleichen Qualitäten sich combiniren, eine Species, ein Schema z. B. a b′ c″ d‴, a‴ b″ c′ d u. dergl.

Die Hegel'sche Schule manipulirt nun mit einem Compositum der schematischen und abstracten Allgemeinheit, das in der Welt der Dinge ein Unding ist, mit einem Abstractum, aus dem alle Arten ganz ohne Rückstand sich ableiten lassen sollen, und das gleichzeitig die Individuen aus sich deducirt, das zugleich inhaltsvoll sein soll, wie das Schema, und das — wie bereits erwähnt — die Macht sich anmaßt, selbst ideelle Phänomene in seinen Kreis zu ziehen! — Und der Grund dieses Irrthums liegt, wie das ganze System selbst, in der Verkennung des Dualismus, der bei aller organischen Vereinigung dennoch wesenhaften Verschiedenheit des Geistes und der Natur. Im Menschen, in welchem Geist und Natur zu einer lebendigen Synthese sich verbinden, greifen freilich Geist und Natur in ihren Thätigkeiten ineinander über, (communicatio ideomatum) und da kann es geschehen, daß der ideale Grund als ein Allgemeines (schematisch oder abstract) oder der Begriff als etwas Ideelles, als lebendiger Grund der Erscheinung, betrachtet wird, der Art sind die Begriffe: Geisterreich, Substanz, Sein; allein das Bewußtsein, daß hier ein Uebergreifen d. i. ein Bewegen in fremder Lebenssphäre statt finde, das behufs der wissenschaftlichen Erörterung nicht als eine eigenthümliche Gestaltung der besondern Substanz (des Geistes oder der Natur) zu betrachten ist, darf nie sich verflüchtigen *). Allein ungeachtet dessen, was ich hier als Irrthum, als wesentlichen, unverbesserlichen Irrthum des Systems bezeichnen zu müssen glaubte, spreche ich mich doch unbedenklich für viele seiner Resultate aus, besonders in der hier behandelten Sphäre, die den christlichen Glauben und das verschiedene Verhalten des empirischen und des wis-

*) Uebrigens kann vom Standpuncte der Idee aus allerdings dargethan werden, daß die unfreie Substanz, die Natur, in Begriffen erscheinen müsse, wo dann die Begriffe als nach Regel und Methode bestimmte inhaltsvolle Lebensstufen, als Organismen sich äußern, und Gliederung und Fortbewegung in dieselben kömmt.

senschaftlichen Bewußtseins zu und gegen ihn zum Gegenstande hat. — Auch mir ist Religion im wahrsten und höchsten Sinn, je nach den Beziehungen, in denen sie erscheint, Streben, Bewußtsein, Wirklichkeit der Versöhnung mit Gott, und darum gibt es mir, wie E., im Grunde nur eine (wahre, eigentliche) Religion, die christliche nämlich; denn nur in Christo und seiner Kirche wird diese Versöhnung erstrebt, gewußt, ist sie wirklich vorhanden. Auch auf meinem Standpuncte stehen Glauben und Wissen nicht wie feindselige Principien gegen, sondern wie fortschreitende Entwickelungsstufen nebeneinander, und erscheint das Eintreten des Wissens als eine nothwendige Stufe in der religiösen Entwickelung. Auch ich betrachte jedes halbe Wissen, jede Unterscheidung in Haupt-, Neben-, begreifliche, unbegreifliche, natürliche, geoffenbarte Religionslehren, ja überhaupt die bloße, oder die vorzugsweise Auffassung der Religion als Lehre, den Beweis, den man für sie aus äußeren oder inneren Zeugnissen und Wirkungen führt, als einen untergeordneten, auch ich fordere endlich eine durchgängige Identität der Ergebnisse der Speculation und der Thatsachen der Erlösung.

Das Hegel'sche System hat das Große, daß es weder die Geschichte verwirft, noch das Wissen verschmäht, und daß es da, wo es sich um Organismen handelt, die zwingende Gewalt des Allgemeinen, der Totalität, gegenüber dem Einzelnen aufrecht zu erhalten weiß, darum hat es in der Sphäre der Geschichte, des Rechts, der Politik, und selbst der religiösen Verhältnisse, so viele glückliche Griffe gethan, und darum ist so leicht, in Vielem ihm beizutreten; allein auch dieses geht nur bis zu einer gewissen Stufe, und darüber hinaus löset sich der Rapport.

Mir ist der Glaube nichts Unvermitteltes, wie es überhaupt in der Welt des creatürlichen Geistes nichts Unvermitteltes gibt. Jede geistige Thätigkeit, und diese ist der Glaube, setzt die Urthätigkeit des Geistes, das Selbstbewußtsein voraus. Dieses fordert als Bedingung

seines Eintritts die fremde, geistige Einwirkung und die selbstige Gegenwirkung, die Differentiirung, also jedenfalls eine Vermittelung. Von einer Einerleiheit (Identität) des Subjects und Objects im Glauben kann ferner da, wo die Vereinigung mit Gott als die Vereinigung einer relativen mit der absoluten von jener wesenhaft verschiedenen Substanz aufgefaßt wird, nie die Rede sein, vielmehr ist der Glaube ein demüthiger, der sich in wesenhafter Differenz und absoluter Relativität zum absoluten Objecte weiß, und ein katholischer, der um selig zu machen die Liebe voraussetzt, also abermals eine Wechselwirkung, eine Vermittelung.

Der Glaube ist ferner wesenhaft ein dogmatischer, d. h. ein Festhalten an ein vom Subjecte verschiedenes Object, an Christus nämlich und sein Wort, und wird es so lange sein, als die All-Eins-Lehre, gleichviel ob in der Form des Seins oder des Werdens, die große Lüge bleibt, mit welcher der Geist sich in die Natur neben und den Gott über ihm umzuwandeln versucht wird. Dogmatisch in diesem Sinne ist auch der Character der Bibel (insofern sie nicht bloß Thatsachen erzählt, sondern auch Gesinnungen ausdrückt) und der Kirche, da der Glaube an das Factum der Vorherbedeutung, Erscheinung und Wirksamkeit Jesu nicht, als Moment des Begriffs, sondern an und für sich, ohne alle Deutung, als durch sich erlösend und heiligend, den Lebenspunct ihres Daseins bildet. Dieser Glaube darf auch nicht in die Wissenschaft aufgehen, dergestalt, daß, wer die Identität des Subjectes und Objectes wissenschaftlich weiß, die Facta, an welche der Glaube sich hält, als eine ihn nicht mehr berührende, abgethane Sache hintansetzen kann, sondern der Glaube muß neben und hinter der Wissenschaft als Regulativ und Resultat derselben bestehen. Die historische Thatsache des Lebens und der Persönlichkeit des Heilandes ist nicht bloß eine untergeordnete Form der Wahrheit, sondern die ein-

zig mögliche Art und Weise, durch welche die Versöhnung des Menschen mit Gott erwirkt werden konnte.

Unglaube und Aberglaube sind endlich auf dem Standpuncte des Dualismus keineswegs nothwendige und (wenn auch auf Augenblicke nur) unvermeidbare Durchgangspuncte der religiösen Entwickelung, gleichwie er die Sünde weder als nicht seiend, noch als nothwendiges Moment der Menschenbildung sich denkt, sondern sie sind ihm vermeidbare Extreme, nothwendig nur unter der Voraussetzung, daß der Geist seiner zweifachen Stellung als Creatur und Substanz, als gottgehöriges und doch selbstständiges Wesen, in einer oder der andern Beziehung vergesse, und sich als absolut auf- oder als leibeigen wegwerfe.

Die Antinomie, die selbst im Gläubigen neben dem Bewußtsein der Vereinigung mit Gott jenes der Trennung von ihm duldet, ist zwar allerdings ein Anstoß, diesen Gegensatz zu begreifen, d. h. auf seinen Grund zurückzuführen, aber darum noch kein Motiv, den Gegensatz aufzuheben d. h. auf einem höhern Standpunct ihn verschwinden zu machen, und er ist begriffen, sobald ich ihn auf den Widerspruch, der wegen der doppelten Repräsentation (Adam und Christus) im Geschlechte selbst obwalten muß, und jenen, in welchen der Einzelne wegen des ihm inwohnenden freien Geistes zum Geschlechte treten kann, und diese Widersprüche auf das eigenthümliche Gattungs-(Begriffs-)leben der Natur und das Ideenleben des Geistes, kurz auf den wesenhaften Unterschied beider zurückzuführen weiß.

Dieses Begreifen, Begründen, Verstehen, ist nun Sache der Wissenschaft; diese aber ist nichts anderes, als freie Reconstruction des im Bewußtsein bereits mit Nothwendigkeit construirt Gegebenen, ist Reproduction, wie sich E. treffend ausdrückt. Da nun im Selbstbewußtsein nebst den allgemeinsten Thatsachen, des sich selbst als Grund-, jedoch in Wechselwirkung, durch Erscheinung

Findens, im Menschen noch die speciellen Thatsachen des Geschlechtlebens, Werdens und Vergehens, des Gewissens (in so ferne in diesem neben dem Momente der Affirmation des Selbstbewußtseins noch die Ankündigung eines absoluten Gebotes liegt) enthalten sind, so müssen auch abgesehen von der persönlichen Einwirkung Gottes aufs Einzelleben, die Thatsachen der Erlösung, das Object des Glaubens, sich in allem und jedem menschlichen Selbstbewußtsein geltend machen, und daher wird der Wissenschaft die unabwendbare Aufgabe, auch diese Thatsachen zu reconstruiren d. h. zum Verständniß zu bringen.

Für denjenigen, der nicht glaubt d. h. der jene Thatsachen, so viel an ihm ist, negirt (was der freie Geist eben so gut kann, wenn auch nicht soll, als er sich selbst als Substanz zu negiren vermag) ist daher auch eine Wissenschaft über diese Thatsachen nicht möglich. Höchstens könnte sie, falls sie von außenher an ihn gebracht wird, vermöge des Zusammenhangs, in dem sie mit andern Thatsachen steht, die er vielleicht als wahr anerkennt, als Mittel dienen, den Glauben zu erwecken; ersetzen könnte sie jenen Glauben einmal und nun nimmer — dieses zum Theile auch gegen jene obsolete Ansicht, welche im Falle eines Verständnisses das Verdienst des Glaubens geschmälert wähnt.

Auf dem wissenschaftlichen Boden ist daher auch, so wie die Reconstruction des Glaubens, so auch eine Reconstruction des Un- oder Aberglaubens subjectiv allerdings möglich, (wenn auch, wie offen daliegt, nicht mit gleicher objectiver Wahrheit) je nach der Weise, in welcher sie geschieht, durch Leugnung des wesenhaften Unterschiedes des Geistes und Naturlebens, oder durch Leugnung des Momentes der Bedingtheit, oder endlich Leugnung der Substantialität des Geistes überhaupt, und auf der andern Seite, je nachdem mit geringerer oder größerer Folgerichtigkeit die hiedurch entstehende Lücke im Bewußtsein unausgefüllt gelassen, oder durch Verallgemeinung der Le-

bensform der Natur (des Begriffs) oder des Geistes (der Idee) oder der absoluten Substanz (der Unmittelbarkeit) auszufüllen versucht wird, kommen die Formen der Jacobischen Sentimentalität, der Theologie des gesunden Menschenverstandes, des französisch-englischen Naturalismus — der Identitätsphilosophie, des Fichte'schen Idealismus, des Mysticismus in seinen mannigfachen Abarten — zum Vorschein. Endlich ist es, ebenfalls auf dem Boden der Wissenschaft, möglich, gegen die Reconstruction des Selbstbewußtseins, d. i. gegen die Wissenschaft selbst Protest einzulegen, sei das Motiv, welches es wolle, und hier kommen wir zu jenen Erscheinungen, die E. unter dem Namen des Rationalismus und Supernaturalismus so richtig zusammengefaßt und treffend geschildert hat.

Mitten unter diesen Bestrebungen steht nun die Kirche da, d. i. der im Menschengeschlechte bleibend gewordene Erlöser und sein Werk, mit dem jedem Organismus auf Erden gegebenen Rechte und der Pflicht der Selbsterhaltung d. i. der Vertheidigung seiner Autorität und Integrität, und dem Antriebe, das Verständniß seiner selbst allgemein durchzusetzen. Die Kirche muß daher, sie kann nicht anders, über kurz oder lang, einerseits die Thatsachen ihrer Existenz objectiv herstellen und subjectiv entwickeln, Symbole und Theologumene aus sich herausbilden, und andrerseits jene Thatsachen und wissenschaftlichen Ergebnisse als unwahr negiren, die mit ihrer Existenz im Widerspruche stehen. Wenn eine Gemeinde, die sich Kirche nennt, dieses nicht vermag, so ist sie nicht die wahre, die lebendige, wesentliche Kirche, sondern eine Collectiv-Allgemeinheit, die Summe der angeblich Gläubigen, ohne weitern organischen Zusammenhang. Wenn aber die Kirche wirklich der sich fortpflanzende Erlöser und sein Werk, also ein constitutives, ja das einzig nnd allein von Gott gesetzte der Willkühr enthobene Moment der Weltgeschichte ist, und wenn ferner der Erlöser der mit Gott hypostatisch

geeinten, also der Idee der Creatur durchgängig entsprechende, folglich jedes Irrthums befreite Menschensohn ist; so sind auch die Aussprüche der Kirche, in so ferne sie mit dem Erlöser zusammenfällt, also in soweit diese Aussprüche den Erlöser und sein Werk betreffen, objectiv wahr, infallibel — also immer infallibel, wo es um ihre Existenz, ihre Authentie und Integrität sich handelt! Mit dieser Infallibilität ist daher sowohl Schwäche und Irrthum und positives Verschulden einzelner Repräsentanten und Glieder, als Irrthumsfähigkeit in Sphären, die außer jene Identität mit Christus fallen, wie namentlich in der wissenschaftlichen Deduction, der Methode, vereinbar, und am allerwenigsten ist in ihr die Imperfectibilität d. h. die Unmöglichkeit eingeschlossen, zu einem tiefern Verständnisse und correctern Ausdrucke vorzudringen.

Ich stehe nun am Ende meiner Beurtheilung. Ich habe die Vorzüge hervorzuheben gesucht, die den Verfasser des beurtheilten Buches vor der Reihe der Gleichgesinnten auszeichnen, die Fehler angedeutet, die ihm von seinem Standpuncte aus vorgeworfen werden könnten, diesen Standpunct selbst der Critik unterzogen, und endlich ihm gegenüber über den Gegenstand der Frage eine andere, die nach meiner Ansicht allein grundhältige Ansicht in ihren Grundzügen zu entwickeln gestrebt; und hiemit wäre der Kreislauf einer Beurtheilung allerdings geschlossen. Hinterher kommt nun freilich das Bedenken, ob die gestellte Aufgabe als gelöst zu betrachten; allein vor der Hand dürfte es genügen, wenn ich manchem Leser, und vor allem meinem würdigen Gegner, die Ueberzeugung erleichtert habe, daß neben dem Hegel'schen Systeme mit gleicher wissenschaftlicher Berechtigung und mit tieferem, weil nicht mythischem oder allegorischem Auffassen und Festhalten des positiven Christenthums, ein anderes Lehrgebäude sich erheben könne.

Dr. C. F. Hock.

Die Lehre des Spinoza in ihren Hauptmomenten geprüft und dargestellt (dargestellt und geprüft) von C. B. Schlüter [,] Privatdocenten der Philosophie bei der Königlich Preußischen Akademie zu Münster. Münster, Theissingsche Buchhandlung, 1836. X. und 107 Seiten.

(Schluß.)

Die Schrift zerfällt in 3 Abschnitte und 6 Beilagen. Erster Abschnitt. Von der Natur des menschlichen Verstandes, von dessen Macht, Ursprung und Wirksamkeit. S. 1. Zweiter Abschnitt. Von Gott oder der absolut unendlichen Substanz. S. 11. Dritter Abschnitt. Von der natura naturata, von den Einzeldingen und insbesondere vom Menschen. S. 31—60. Hierauf folgen die Beilagen. Worüber sie eigentlich handeln, ist schwer anzugeben, weil sie keine Ueberschriften tragen, und man sich aus dem Inhalte das Bewußtsein des Zweckes nicht vermitteln kann.

Wie wenig diese Schrift geeignet sei, „dem Werke Jacobi's ergänzend und reflectirend (!?) an die Seite zu treten," (Vorw. S. VII.) beweist die erste Seite derselben. S. 1. Z. 2 ist gleich folgende Unwahrheit zu lesen: „Es gibt (nach Spinoza) drei verschiedene (?) Erkenntnißarten," und doch stellt Spinoza (de intell. emend. pag. 419. ed. Paul.) deren vier auf, indem er sagt: Si accurate attendo, possunt omnes (modi percipiendi) ad *quatuor potissimum reduci.* Hr. Schlüter hat sich durch ethic. II. prop. 40. schol. II. verleiten lassen, indem er die Worte pag. 114: Utrumque hunc res contemplandi modum cognitionem primi generis, opinionem vel imaginationem in posterum vocabo — einseitig auffaßte; auch ist ihm eine genauere Vergleichung der scientia intuitiva (ethic. II. prop. 40. schol. II. pag. 114) mit der perceptio, ubi percipitur res per solam suam essentiam, *vel* cognitionem suae proximae causae (de intell. emend. pag.

420) nicht eingefallen. Daß Spinoza pag. 114 den modus I. und II. percipiendi cognitio primi generis nennt, und weil sie (II. eth. prop. 41) causa falsitatis ist, von den Erkenntnißarten, die zur Unterscheidung des Wahren und Falschen dienen, ausschließt (l. c. prop. 42), durfte den Verfasser nicht bestimmen, Spinoza's Psychologie zu entstellen, indem de intell. emend. pag. 423 alle Erkenntnißarten bis auf die vierte allein abgewiesen werden. Nach der Schlüter'schen Methode müßte man also dem Spinoza nur einen modus cognoscendi unterlegen. Hätte unser Verf. immer den Zweck beachtet, den Spinoza verfolgt, so würde er gefunden haben, daß derselbe nur durch die vierte Erkenntnißart die essentia rei erfassen zu können glaubt (de intell. emend. pag. 422), wogegen in der Ethik a. a. O. pag. 114. f. allgemein von Auffindung der Wahrheit Rede ist.

Die Verwirrung unseres Verfassers erreicht erst S. 2 ihren Höhepunct. Es heißt da: „Aus dieser Quelle (der scientia intuitiva) also der Erkenntniß des Verstandes muß die ganze Lehre unseres Philosophen fließen; die beiden ersten Arten kommen ihm nur da zu Hülfe, wo er von der unendlichen Substanz zur Erkenntniß der Einzeldinge übergeht.“ Unwahr ist's, daß daraus die ganze Lehre fließen müsse, sondern nur die comprehensio essentiae rei adaequatae [de intell. emend. pag. 423.]. Die Irrigkeit der Behauptung, daß die beiden ersten Arten nur da zu Hülfe kamen, wo von der unendlichen Substanz zu den Einzeldingen übergegangen wird, folgt unmittelbar aus II. eth. prop. 42. pag. 115. Secundi et tertii, non primi generis cognitio docet nos, verum a falso distinguere. Vergl. prop. 41. Der 28. Brief [pag. 525.] spricht nicht für unsern Verfasser, sondern beweist nur, wie wenig die Ethik hinreicht, mit Spinoza ins Klare zu kommen. Viel bedeutender sind die Fehler, worauf der Verf. sich in der gleich folgenden Critik dieser Erkennntnißart betreten läßt. Ref. übergeht

sie, indem er bloß bemerkt, daß Herr Schlüter die Schwierigkeiten, welche in Betreff des Verhältnisses des intellectus zur voluntas obwalten, kaum geahnet hat.

In dem zweiten Abschnitte kommen einzelne gute Bemerkungen vor, die der Verf. aber nicht zu verfolgen wußte. Wenn es z. B. S. 16. heißt: „Seltsam erscheint es, daß Spinoza, so sehr er seine Propositionen aus der gewissen Idee von jeder Sache selbst a priori (?) abzuleiten liebt, nichts desto weniger die Beweise für dieselben a posteriori — keineswegs verschmäht," so ist die Sache theilweise richtig, aber das Schlüter'sche „Seltsam" bleibt immer sonderbar, wenn man den oben gerügten Irrthum der S. 2. damit vergleicht.

Die Rüge S. 17.: „Unrichtig faßt ferner Jacobi diese verborgene Qualität (!!) des göttlichen Denkens als dunkeles Bewußtsein, und nennt dieselbe — sentiment de l'être," ist übel angebracht. Jacobi hat die verborgene Qualität so wenig sentiment de l'être genannt, daß er gar nichts von einer verborgenen Qualität weiß, sondern solche Ueberschwänglichkeiten gern dem Jacob Böhme überläßt. Man lese den Brief an Hemsterhuis S. 61. 72. vergl, damit S. 140. Note 16., wo Jacobi sich genauer erklärt.

Ueberhaupt hätte der Verf. das besser für seine Schrift benutzen sollen. was Schelling, phil. Schriften, S. 13. ff., S. 29 bis 60. und anderswo gesagt hat. Auch würde eine genaue Berücksichtigung dessen, was Herder a. a. O. S. 52. ff., zweites und drittes Gespräch; Platner, Aphorismen, I. Th. 2. B. 1. Hauptst. §. 920. f., und der daselbst citirte Wolf — gesagt haben, mehr zum Verständnisse Spinoza's beigetragen haben, als alle Böhmianer.

Ueberhaupt hätte der Verf. sich besser vor den Baader'schen Fermenten, worüber schon der Heiland im Evangelium spricht, hüten sollen.

Was sollen Meister Eckard, Hamann, Bruno,

Baader u. s. w. zum Verständnisse, oder gar zur Widerlegung Spinoza's beitragen? Die vielen Noten der Schrift enthalten fast immer Heterogenes und Ueberschwängliches. Die vielen Seitenhiebe des Verf. sind nicht selten lieblos. Warum wird S. 48 Hobbes Machiavellist genannt? Oder spricht auch Machiavelli in den Discursen oder im princeps von Moses, Christus, dem h. Geiste, den Aposteln? Ist es nicht gerade characteristisch an dem berüchtigten Florentiner, daß er thut, als wenn er nie von einem Christenthume gehört hätte, während dasselbe bei Hobbes (de cive, Absch. religio) eine so bedeutende Rolle spielt.

Ist es nicht eben so unerträglich, als lächerlich, wenn S. 70 dem Spinoza die Originalität abgesprochen und S. 71 eine barbarische genannt wird? Gleich darauf heißt es: „Der ungetaufte Christ Herakleitos erkannte, wie nicht minder Plato, Pythagoras und Zeno, und alle erleuchteten Weisen der alten heidnischen Welt erkannten den Deus sermo an, Spinoza dagegen" u. s. w. Daß die Sache unwahr ist, weiß jeder, der selbst den Diogenes Laertius, Plato, den Timäus Locrus gelesen und eine Note von Mosheim zu Cudworth (syst. intell.) S. 357 genauer angesehen, und den Cudworth selbst eingesehen hat. Als Probe merkwürdiger Behauptungen lese man S. 49. Note **; S. 88: „Mit der lebendigen Gottes- und Menschenliebe verschwindet stets auch die Vernunft wie deren Verstand, Sinn und rechtes Verfahren" u. s. w.

S. 92: „Diesen Schlüssel, den die Gottheit den Menschen ins Leben mitgegeben, zerbrach aber der Freiheits- und Ebenbildsleugner Spinoza — — und so blieb ihm das All ein verschlossenes Räthsel, eine menschenlose Natur, die eben darum zugleich auch eine gottlose sein mußte, weil sie ihres Heilandes, des Menschen entbehrte."

Die 6. Beilage enthält Zeugnisse Anderer über Spi-

noza. Wozu Zeugnisse? Zeugt Spinoza nicht von sich selbst, wie Hr. Schlüter von Böhme, Baader und anderen theosophistischen Mystikern? Warum wurde statt dessen Spinoza's Rechtsphilosophie und Staatsrecht nicht berücksichtigt? Mit Recht mußte man in dieser Schrift Spinoza's Ansichten über Prophetenthum (tract. theol.-polit. pag. 156. ff.), Wunder (l. c. pag. 233. ff.), Hermeneutik (l. c. pag. 251), das Verhältniß der Philosophie zur Theologie (pag. 340. ff.) erwarten; aber alles Dieses wird vermißt. Eine interessante Nebenbemerkung würde Spinoza's Antwort auf einen Brief des katholisch gewordenen Burgh (ep. 74. pag. 695) geliefert haben.

Refer. bedauert, daß er diese Schrift für wenig befriedigend erklären muß.

Seine Maxime bei Recensionen liegt in dem Sprichwort der Russen: „Man empfängt den Gast nach seinem Kleide und man begleitet ihn nach seinem Verstande."

Jansen.

Elementarbuch der Hebräischen Sprache von Dr. W. F. T. Seidenstücker. Soest, Verlag von Franz Wilhelm Nasse. Leipzig, in Commission bei Friedrich Fleischer. 1836.

(Schluß.)

Wir wollen jetzt, in's Einzelne eingehend, mit dem Hrn. Verf. noch über einige Erklärungen, Formen und andere grammatische Sachen rechten. Derselbe hat Genes. 7, 23 (§. 25) abdrucken lassen: וַיִּמַּח und erklärt die Verbalform für apoc. Futur im Niphal von מָחָה, hinzufügend, es stehe אֵת, was bisweilen vorkomme, vor dem Nominativ. Nun haben aber wohl die meisten Ausg. und Handschriften kein Dagesch im מ, ja mehrere ausdrücklich Raphe

über demselben (s. Ges. zu dem N. Les. 6te Aufl. S. 16), so, daß die Form gewöhnliches fut. apoc. des Kal ist, und sie wäre in diesem Lesebuche offenbar die passendere gewesen. Ob die erstere Form im Niphal stehen kann? Rec. zweifelt, da die Verkürzung des Kamez in Patach in der Endsilbe nicht vorkommen dürfte. Vergl. dagegen Genes. 17, 1. 18, 1. 12, 7. 46, 29. Num. 23, 4. Exod. 6, 3. יִמַּח Ps. 109, 13 kann wohl Hithp. sein. S. Ew. S. 426 und 206. Noch mißlicher ist es mit der einige Male bei S. vorkommenden Behauptung (S. 171. 224), daß אֵת auch den Nominativ einleiten könne. Solche Behauptungen dürfen durchaus nicht zugelassen werden, wenn man sie irgendwie abweisen kann, denn da schwände am Ende alle grammatische Sicherheit, die Erklärung würde willkürlich *). Schon die Verschiedenheit des Numerus und Genus des Nomens mit denen des Verbs zeigen aber in vielen der hierher gezogenen Fälle, daß sich der Schriftsteller die mit אֵת eingeführten Worte als Object gedacht hat. Hr. Dr. S. ist selbst S. 190 auf dem Wege, die richtige Erklärung zu geben. Passend vergleicht

*) Eben deshalb muß auch die sogen. privative Bedeutung von Piel geleugnet werden, denn wenn ein Verbum entgegengesetzte Bedeutung haben soll, so muß diese schon in der ursprünglichen Bedeutung des Wortes liegen, wie etwa callere unempfindlich sein und schlau sein heißt. Am meisten Schwierigkeit macht vielleicht נָכַר. Dr. S. übersetzt das Hiphil davon S. 200 durch „erkennen," das Hithp. S. 203 durch „sich unkenntlich (?) stellen," ohne nähere Bemerkung. Ewald gibt Kal die Bedeutung „fest, hart sein," mit Berufung auf Obad. 12 (?), leitet daraus „schlau sein" und davon theils „einsehen," theils „sich verstellen" ab. Anderswo wird נכר, dessen נ nicht radical sei, κορεῖν, χωρεῖν, curro, kehren zusammengestellt und ihm „kehren" als primitive Bedeutung gegeben, daher (oculos) vertere ansehen (Threni 4, 8), verkehren, verdrehen (Deuter. 32, 27), verkehren, vertere in alium usum (Jer. 19, 4), wenden in die Hand eines Andern = übergeben . . (I Sam. 23, 7) eversio (oder evertere) (Obad. 12) ἐντρέπεσθαί τινος (Ruth, 2, 10). Auch „die Fremde" נֵכָר ließe sich daher wohl dem Begriffe nach ableiten.

Ewald S. 596, wo das Nähere hierüber nachgewiesen ist, das Lateinische: dicendum est veritatem. Da demnach diese Erklärungsart fest steht, so sind auch schwierigere Stellen so zu fassen, z. B. Jer. 38, 16 (Ktib), oder man muß sie mit Ewald für Incorrectheit erklären. Hört man ja in gewissen Gegenden des Münsterlandes auch oft genug Redensarten, wie: „Dieses ist einen Stein." Einen andern Ausweg nimmt Ges., der את in solchen Stellen für ein Pron., entsprechend dem griech. αὐτός erklärt. — 1 Sam. 17, 34 aber (Sdstrs. Leseb. S. 224) heißt אֵת mit, was auch Ges. (Leseb. 6te Aufl. S. 59) nicht verwirft. Ueberhaupt muß man die Meinung unterdrücken, als wenn in der hebr. Sprache Alles so willkürlich und gesetzlos wäre, weshalb man auch bei Dr. S. bestimmtere Regeln über den Gebrauch der Tempora hätte erwarten sollen. Erklärungen, wie S. 201 zu Genes. 40, 14: "כִּי אִם" jedoch; זְכַרְתַּנִי gedenke meiner — Präterit. im Kal mit Imperativbed." können nicht genügen. Vergl. S. 253. Wie kann es, und wann kann es Imperativbed. haben? Besser, obwohl auch nicht deutlich genug, heißt es S. 153: "וְהָיוּ et sint. Dieses Prät. im Kal hat Futur- oder Conjunctivbedeutung erhalten durch das sog. ו conv. Praet., welches in der gewöhnlichen Form vor das Prät. gesetzt wird, und demselben gewöhnlich jene Bedeutung gibt." Aber wann kann das geschehen? Das muß der Schüler doch wenigstens auf dem Gymnasium noch erfahren. Eben so, wenn es S. 204 zu Genes. 43, 7 heißt: "נֵדַע, Fut. im Kal hat hier offenbar die Bedeutung des Prät.," oder wenn S. 190 steht: אֲנִי, steht offenbar für אִתִּי." Vergl. S. 242 und 243 zu 2 Sam. 17 und 19. Wann? Warum? Ueberhaupt scheint der Verf. in die Vorbildung und die grammatischen Kenntnisse der Gymnasiasten, die das Hebr. lernen, zu großes Mißtrauen zu setzen. So heißt es S. 154: Vor שֶׁרֶץ wird von sup-

plirt; S. 175 zu: וַיְנַגַּע יְהוָֹה אֶת־פַּרְעֹה נְגָעִים גְּדֹלִים wird בְּ supplirt. Ebendaselbst noch: Vor בֵּית ist „in" zu suppliren. Warum nicht die klaren Regeln, welche die Schüler wegen bekannter Analogien leicht fassen? Wollen wir ihnen jetzt Etwas lehren, das sie später wieder vergessen müssen? S. 182, wo beim Piel von מלא der Acc. מַיִם zu erklären war, steht: "מַיִם mit Wasser. Es ist schon oben bemerkt worden, daß das **mit**, wenn es ein Mittel anzeigt, nicht ausgedrückt wird." (Aehnlich S. 203.) Aber wo ist denn hier ein Mittel? Und sagt man nicht: יַהֲרֹג בַּבָּרָד Ps. 78, 47; הִכָּה בַחֶרֶב 2 Sam. 20, 10; וַיָּסֶךְ בִּדְלָתַיִם יָם Hiob 38, 8; בְּנָהָב 1 Kön. 15, 22? Vergl. 1 Kön. 19, 1. — Das Wort לֵב findet sich an drei Stellen übersetzt: S. 168 Herz, S. 240 Gewogenheit (bloß), S. 242 Mitte (bloß). Mußte der Schüler, die Grundbedeutung wissend, nicht selbst den passenden deutschen Ausdruck finden können? Wie, wenn er die letzten beiden Bedeutungen für eigenthümliche hielte, da ihm die Grundbedeutung nicht wieder vorgehalten wird? Aehnlich mit andern Wörtern. S. 223 steht neben לַהֶבֶת als Bedeutung bloß: Spitze, Eisen. Die ursprüngliche Bedeutung aber sollte jeden Falls dabei angeführt sein. Oder sollten unsere Schüler eine Figur, wie in diesem Worte liegt, nicht fassen können? S. 164 erklärt der Verf., יֵדְעוּ stehe statt יֵיֶדְעוּ und sagt: „das zweite Jod mußte, indem es leer stand, in dem vorhergehenden Segol quiesciren, konnte insofern auch wegfallen." So sei dann aus Segol Zere geworden. — Aber woher käme dann das Segol in die erste Silbe? Ges. gibt, a unter den Präformativen als normal erklärend (S. hebr. Gram. 11te Aufl. S. 121 *) יֵיְשַׁב als ursprünglich an. Man kann aber Gewicht darauf legen, daß der erste Radicalbuchstabe bei diesen Ver-

ben in allen Formen, wo er nach einem Präf. erscheint, als ו hervortritt, und daß Formen wie יֵשֵׁב nicht vorkommen. Freilich führt Ges. אֵילְכָה Mich. 1, 8 an (wonach Ew. S. 393. Anm. 8 deutlicher auszudrücken ist), aber da steht wohl י bloß der Dehnung wegen, wie in אֵיתָם Ps. 19, 14, und zudem nimmt הלך auch andere Formen von den פי an, da wir auch הֵילִיךְ haben. Es müßte demnach die Form יְוֹדַע heißen, woraus, weil יוֹדַע vermieden werden müßte, mit Ausstoßung des ו יֵדַע wurde, indem die erste Silbe, als einfache, Zere annahm, gerade wie in נֵיבְךָ u. a. In יִירַשׁ ist dagegen das ו in Jod verwandelt nach der Analogie von קָאם.

S. 192 ist zu נָקְבָה bemerkt: „Ungewöhnlich steht hier als im Imper. statt Chirek ein Kamez,“ und S. 235 zu בָּרְתָה: Das ב hat hier ungewöhnlicher Weise statt des Chireks ein kurzes o.“ Ein k. o sollte es auch in der ersten Bem. heißen. Aber wozu diese Bemerkung? Soll sie sagen, daß dieses o im Imp. mit ה par. ungewöhnlich sei? Doch wohl nicht, da es regelmäßig hier in die erste Silbe tritt, falls es in der letzten stand. Oder sagen, daß in den andern Formen des Imp. Chirek in der ersten Silbe stehe, falls der zweite Rad. Schwa hat? Dann sollte der Ausdruck deutlicher sein, wie er es S. 160 ist, wo vom Inf. mit Suff. gesprochen wird. Doch hätte dabei der in demselben §. vorkommenden Form des Inf. אֱכָלְךָ die Abweichung bemerkt werden sollen.

Die Form מִמֶּנּוּ erklärt der Verf. S. 161 als, wie man sage, aus der Verdoppelung von מִן und dem Suff. הוּ entstanden, übereinstimmend mit Ewald *). S. 166

*) Ewald beruft sich zum Erweise solcher Verdoppelung einsilbiger Wörter auch auf מֵימֵי st. c. Könnte dann dieses nicht der regel-

sagt er von derselben, wo sie aber „von uns" bedeutet, sie bestehe aus מִן, מִ und נוּ. Aber die ersten beiden Theile beider Formen sind doch offenbar desselben Ursprungs. Wofür entscheidet sich der Verf.? der Schüler sollte meinen, sie wären auch ihrem zweiten Bestandtheile nach verschieden. Von der Form מִמְּךָ heißt es S. 178 bloß, sie werde verschieden erklärt, was so viel ist, als Nichts, wenn es nicht auf mündliche Erklärung gespannt machen soll. — Genes. 2, 21 liest Dr. S., auf welche Auctorität hin, wissen wir nicht, תַּחְתֶּנָּהּ mit Mappik im ה und dag. euph. im Nun, wie das Vocab. sagt. Dieses dag. euph. könnte dann hier gerechtfertigt werden durch die Pausa S. Ges. Gram. 20, 2, c. Leichter und nützlicher, weil beim Verbum ähnliche Erscheinung oft wiederkehrt, wäre dem Schüler sicher die Form mit ה ohne Mappik, falls auch die andere Auctorität haben sollte. Jenes ה ist

---

mäßige st. c. pl. von מַיִם sein, das sich im Namen des hebr. Buchstabens uns erhalten hat? Daß מַיִם aus dieser Form erst aufgelöset und also eigentlich Sing. sei, möchten wir jedoch nicht behaupten, obwohl es schon im Pentateuch, doch wohl stets (?) mit vorgesetztem Verbum, als Sing. construirt wird. Vielmehr kann, wer Lust zu Conjecturen hat, dieses seiner Abstammung nach dunkle Wort mit מוּם (ein Mu, ein Dinglein, Fleckchen vergl. דָּבָר) zusammenstellen und sagen, wie die Form des Buchst. die Wellen gemalt so habe des Wortes Schall den Naturlaut nachgebildet. Abgeschliffen heißt dann das Wort מִן, welches im Phönizischen vorkommen soll, und in מוֹאָב (= זֶרַע אָב vergl. Genes. 19, 37 c. Jes. 48, 1) sichtbar ist, und bei der Verwechselung von ן und י auch מִי. Auch im Griech. $\mu\upsilon$ ist das מ abgeschliffen. Das Wort gehörte dann als Naturlaut in dieselbe Classe mit הוּם, הָיָם, נהם, נאם. — Auf כָּכָה dürfte sich Ew. eben so unsicher berufen, denn dieses kann ganz gut aus כְּ und כָּה entstanden sein; und die Beispiele vom Verbum 1 K. 6, 19; 17, 14 sind theils leicht anders zu erklären, theils nicht sicher. Beispiele aber aus der gesunkenen Sprache gehören wohl nicht hierher.

dann bloß geschrieben, um in der alten Schreibart das ה am Wortende sichtbar zu machen, und die Form steht für ־ֶנָּה oder ־ֶנּ. Ges. findet, das suff. verbi, also eigentlich der acc. pron., sei gesetzt, weil es auf die Frage: „wohin?" stehe. Gram. §. 36. 2. Anm. — Aehnlich heißt es bei S. zu עוֹרֶנָּה S. 246: „ו parag., Suff. und dag. euph." Aber woher das letztere? Vielleicht zur Schärfung der Silbe? Und welche Form des Suffixes? Manchmal wäre ein tieferes Eingehen in die Anschauung der sprachlichen Form zu wünschen. So heißt es S. 169 zu Genes. 6, 13: (Voll ist die Erde von Gewaltthätigkeit) מִפְּנֵיהֶם zu מִפְּנֵיהֶם: „vom Angesichte, durch." Aber wie hangen diese beiden Bedeutungen zusammen? Wie kann „vom A." = „durch" sein? So verfährt der Hr. Verf. auch oft mit den Präp.; er gibt ihnen die Bedeutung, die gerade dem deutschen Ausdrucke entspricht, ohne die hebr. Construction vorzulegen. S. 254 zu 2 Kön. 2, 9: sollte man meinen, ב, das „von" übersetzt wird, umschreibe ohne Weiteres einen sogen. genit. part., da doch der hebr. Ausdruck wohl heißt: „was in deinem Geiste ist." — Auch wird bisweilen Vermittelung der lexic. Bedeutung zu sehr vermißt. S. 192 steht: פרץ, brechen, reich, mächtig werden. Die beiden so unähnlich scheinenden Bedeutungen werden vermittelt durch die trans. Bedeut. „zerstreuen" und die intrans. „sich ausbreiten."

S. 187 sagt der Verf., daß vor ה und ח das מִי das Chirek behalten könne (mit sogen. d. f. impl.). Das ist sicher in solcher Allgemeinheit unrichtig. Ew. sagt gar S. 103. Anm., daß es nur in מִחוּץ „außerhalb" Statt finde, übrigens setzt er S. 508. Anm. 3 schon מִחוּט Genes. 14, 23 hinzu, scheint es jedoch auf ה gar nicht auszudehnen; doch steht 1 Sam. 15, 26 מִהְיוֹת. Wir begreifen nicht, warum diese Präposition bisweilen "מִ" angeführt ist, wie S. 159. 155, so wie der Artikel הַ. Von

ו hätte S. 187 noch angeführt werden sollen, wann es und לְ, כ, ב mit Kamez punctirt werden, und daß es vor dem einfachen Schwa unter ה und ח in הֱיֵה und חֱיֵה nicht in וּ übergeht, sondern in וֶ und וִ S. Genes. 3, 5. 17, 1. 20, 7. 1 Sam. 17, 9 (4 Stellen, die im Lesebuche vorkommen, und zu denen hierüber Nichts bemerkt ist — im Voc. zu Gen. 20, 7 ist an dieser Stelle ein Druckfehler —), Genes. 42, 18. 2 Sam. 2, 7. Richter 17, 10 u. s. w. Ungenau ist S. 167 angegeben, daß אָב und אָח im st. c. und bei suff. אָבִי und אָחִי annähmen, da doch im st. c. stets Schwa in der ersten Silbe steht. Auch die Formen פִּי und פֶּה stehen im Vok. ohne nähere Angabe nebeneinander und füreinander.

S. 199 bemerkt der Verf. zu אֹתוֹ אָהַב, es sei dieses eine ungewöhnliche Stellung, indem das Obj. gewöhnlich hinter seinem Verbum stehe. Aber wie ungewöhnlich ist denn solche Stellung? Wenigstens wird sie eintreten, wo auf dem Objecte der Nachdruck liegt. Vergl. Genes. 37, 32. 41, 9 (wo Dr. S. das אֵת wegläßt) 42, 37. 43, 12. 13. 46, 28. 32. Exod. 14, 6, lauter Stellen des Lesebuchs auf ein Paar Blättern! Auch das ב ist wohl in der Bedeutung „über, von" so sehr selten nicht, wie der Hr. Verf. S. 226 meint. Bei den Begriffen: „reden, denken, spotten . . . mit der Nebenbedeutung des Eifers . . . steht es ja gewöhnlich (s. Ewald S. 606), und im folgenden Verse (1 Sam. 19, 4) kommt es schon wieder vor, und ib. 22, 15 ist ירע mit ב construirt, wo freilich überall die Grundbedeutung von ב hervorleuchtet.

Mehrmals, z. B. S. 151, kömmt bei Dr. S. die Behauptung vor, der Hebr. liebe kein Chirek in einer comp. Silbe oder Endsilbe (S. 212), und daraus erklärt er den Vocal in וַיֵּרָא, יִיטַב. Aber was soll der Schüler mit einer solchen Bemerkung? So oft er יִקְטֹל, הִקְטִיל, מִן, אִם, עִם, und Aehnliches lieset, muß er an derselben irre werden.

Der Hr. Verf. meint sicherlich dasselbe, was Ewald §. 50 abhandelt, aber der Ausdruck mußte deutlicher sein, und bei der einen Form der Einfluß des ר erwähnt werden. Interessant sind die Untersuchungen von Wocher über solchen Vocalwechsel in einem Hefte der Jahrbücher von Seebode, Jahn und Klotz, und in einer eigenen eben daselbst H. XV. S. 212 (1835) angezeigten Schrift. Vergl. ib. S. 300. — Wie nun noch S. 215 stehen kann, die Form וַיַּרְאֵהוּ (deutr. 34, 1) sei Hiphil, denn im Kal würde Jod ein Chirek haben, ist schwer zu begreifen. Eben so ungenau ist die Bemerkung S. 218, וַיֶּפֶר sei Hiphil, denn im Kal würde es וַיֵּפֶר heißen, das Segol in der ersten Silbe des Hiphil sei übrigens Seltenheit (s. auch S. 254). Im Kal kömmt doch wenigstens Zere in der ersten Silbe vor (deutr. III. 3) und im Hiphil ist ja das Segol der ersten Silbe in diesem fut. apoc. gerade häufig: wollte auch der Verf. über solche gewöhnliche Abweichungen nicht näher sprechen, so führen doch solche unbestimmte Angaben zu Irrthümern. Wir können es nicht einmal billigen, daß er S. 151 sagt, das leere Jod verliere sein d. f. immer, da doch Ausnahmen vorkommen, die dem Hrn. Verf. selbst bekannt sein werden. S. Ges. §. 20, 3. Warum also nicht: „fast immer.

Ungenügend scheint uns auch die Bemerkung S. 156 zu חַיָּה, Kamez sei im st. c. vor ת in Patach verwandelt, weil aus der einfachen Silbe eine componirte geworden sei. Aber es beruhet hier doch wohl die Verkürzung des Vocals in der Endsilbe auf denselben Gesetzen, wie in דְבַר, wo die Endsilbe componirt war und bleibt. Der Verf. läßt hier das ה in ת verwandelt werden, wogegen er bei der 3. P. fem. des Verbums eine Nebenform auf ת annimmt, die vor suff. gebraucht werde. S. 199.

Auch mit dem, was über das Hiphil von נוּחַ (הֵנִיחַ) angegeben wird, sind wir nicht ganz zufrieden. S. 160

heißt es, das d. f. im Nun sei unregelmäßig. Aber sollen denn die Schüler die Punctation der ersten Silbe vorläufig für regelmäßig halten, da doch jenes D. und diese Punctation gewiß innigst zusammen hangen? S. 221 steht, es sei gleichsam von נָגַח abgeleitet. Freilich, aber ein solches Verbum ist nicht da. (Aehnlich ist neben לקח auch נקח angenommen.) Ges. nahm früher ינח an, erklärt aber jetzt das Dagesch mit dem kurzen Vocale für chald. Punctation, wie bei den Verben עע. — Eine genauere Erklärung wäre auch zu 1 Sam. 22, 7 nöthig gewesen, wo sich das ל vielleicht durch „in Beziehung auf" fassen läßt, so daß das eigentliche Object hieraus ergänzt werden müßte. Vergl. Lev. 11, 42. Leichter wäre es zu übersetzen: „In euch allen wird er aufstellen" . ., welcher Gebrauch des ל aber schwerlich zu rechtfertigen wäre. Auch der Acc. der Person bei הֵשִׁיב דָּבָר (z. B. S. 224) mußte Schülern erklärt werden. S. 223 zu 1 Sam. 27, 1 begegnet man einer merkwürdigen Uebersetzung von כִּי; es soll „außer, nisi" heißen. Schon die vulg. faßt die Stelle als Frage: Ist's mir nicht gut (besser), daß ich entrinne (אִמָּלֵט fehlt im Texte bei S., nur der inf. abs. steht). — Nicht minder auffallend ist S. 208 לוּ (Genes. 50, 15) durch „wenn nur nicht" übersetzt. Der Nachsatz fehlt vielmehr. „Wenn uns Joseph haßte!" (wie würde es uns gehen?). — Sonderbar ist wohl auch das Zumuthen S. 241, in וְדָוִד הִגִּיד 2 Sam. 15, 31 ל zu suppliren und zu übersetzen: „und dem David zeigte man an;" die deutlichen Worte heißen: „und D. erzählte." — Auch mit der S. 225 zu עוֹד לוֹ אַךְ הַמְּלוּכָה 1 Sam. 18, 8 angenommenen Ellipse „fehlen" können wir uns nicht befreunden. Sollte man wirklich „sein" und „nicht sein" hier ergänzen können? Man übersetze: Sie geben dem David zehntausend und mir geben sie die tausend, und noch werden sie ihm nur das Königreich geben, d. h. was sie

ihm noch geben werden, ist nur das K., alles Andere legen sie ihm schon bei. Der Etymologie nach könnte אַךְ (aus אָבֵן) certe heißen, und dann wäre der Sinn noch offenkundiger: „Sie geben ihm noch sicherlich d. K.," oder wenn man wollte: „Es wird ihm noch sicherlich d. K. sein." Ob aber אַךְ so vorkömmt? —

Schon gleich anfangs S. 2 fällt es Rec. auf, daß man Chirek Schirek sprechen soll. Kuph statt Koph wird Druckfehler sein. S. 4 steht ein hebr. Stück mit übergesetzter Aussprache. Hier soll יֶהְגֶּה gelesen werden „jeh^{e}geh." Aber wie käme dann Dagesch in das ג? Die erste Silbe ist offenbar eine zusammengesetzte. וּבְדֶרֶךְ soll man ubde-rech lesen, doch muß sicherlich ub^{e}derech gesprochen werden. Einmal bezeugt letztere Aussprache das fehlende Dagesch, dann der Umstand, daß in solchen Fällen wohl Schwa comp. unter den ersten nicht gutturalen Consonanten tritt (S. Leseb. §. 56!).

Wir wollen hiermit unsere Ausstellungen schließen, die hoffentlich dem Hrn. Verf. lieber und gewiß der Sache förderlicher sind, als wenn wir das Lobenswerthe des Buches besonders hervorgehoben hätten. Auch werden unsere Leser im Stande sein, sich ein Urtheil über das Buch zu bilden. Daß wir Manches von Syntax und Formenlehre ungern vermißt haben, geht aus unserer Anzeige schon hervor, so wie von selbst erhellen wird, daß bei einer solchen Reihe von Lesestücken die für den Anfänger nöthigsten Erläuterungen sich anknüpfen ließen. קטל ist in verschiedenen §§. aber ganz durch flectirt; auch das Prät. von היה ist gegeben, von שׁוב Kal, Hiphil, Hophal und Hinweisung auf Polel und Polal (Pilel und Pulal sollte es heißen; S. 179 ist gar bei שׁחה von Hithpavel die Rede), von andern unregelmäßigen Verben kommen gelegentlich — bisweilen zu unbestimmte — Regeln vor; die Anhängung der Suff. an's Nomen ist an סוּס veranschaulicht; Paradigmen von sog. Decl. kommen nicht vor.

Gefreut hat uns noch mancher pädagogische Kunstgriff. So ist z. B. קֶרֶן gerade mit dem lat. Worte cornu, כַּד mit cadus übersetzt, was wohl hätte weiter ausgedehnt werden können. So hätten wir auch ganze Verbindungen übersetzt, z. B. מֵאֵת durch de chez u. s. w. Das erleichtert das Behalten ungemein, verallgemeinert gewonnene Ansichten und gibt zu vielfachen Vergleichungen Anlaß. Im Einzelnen sind auch hierher gehörige Vergleichungen aufgenommen, z. B. populus late rex, ἀνὴρ βασιλεύς zu אֲנָשִׁים אַחִים

Schade, daß der so schöne Druck durch so viele Fehler entstellt ist. Das fast 3 Seiten lange Druckfehler-Verzeichniß läßt für eine Nachlese noch Arbeit genug. S. 9 L. 7 v. u. ist Cholem zu viel. S. 41 L. 16 v. o. lies נִגַּשׁ für נְגַשׁ· S. 43 L. 17 v. o. l. עַל für עַד· S. 47 L. 16 v. o. muß Chirek im ersten Worte statt des Schwa stehen. S. 61 L. 13 v. o. steht מַטֶּה für מַטֵּה; ähnlich S. 46 L. 2 v. o. und S. 230. S. 86 letzte L. steht אָבִיא für אָבִי· S. 153 L. 5 v. u. der Radix für die R. S. 154 steht, in der Plural-Endung eines Wortes sei Jod weggefallen, da es doch im Texte steht. S. 155 steht Präsivi für Präfixa. S. 190 אֹל für אֵל· S. 191 L. 12 v. E. „dafür" statt „wofür." S. 196 L. 6 v. E. פְּגָשׁ für פְּגַשׁ· S. 220 L. 22 v. E. steht „Jod" statt „Zere."

Teipel.

Praelectiones theologicae, quas in Collegio Romano S. I. habebat Ioannes Perrone e Societate Iesu in eod. Coll. Theol. Professor. Vol. III. Romae MDCCCXXXVI. 440 Seiten.

Nachdem der zweite Band Gott an sich und in

seinen Wirkungen nach Innen (in suis operationibus ad intra, qui scholarum est sermo) dargestellt hat, soll der dritte Gott in seinen (freien) Wirkungen nach Außen betrachten. Perrone gibt diesem Bande auf dem zweiten Blatte die besondere Ueberschrift: Tractatus quartus *de Deo creatore.* Aber warum setzt er nicht auch hinzu: *conservatore et gubernatore?* [Denn sobald erwiesen ist, daß Gott das Weltall erschaffen, schließen sich doch am natürlichsten die Fragen an: ob er es auch erhalte, und wie er es erhalte? ob er auch den Lauf der irdischen Ereignisse mit der Glückseligkeit der (glückseligkeitsfähigen) Geschöpfe in Vereinigung gebracht habe, und überhaupt, ob er für deren Glückseligkeit Sorge trage?] Oder sind die Erhaltung und Fürsehung keine Wirkungen Gottes nach Außen? Wirklich ist Perrone der irrigen Meinung, daß sie keine Wirkungen Gottes nach Außen seien; weil er sie schon, wie wir im 19. Hefte dies. Zeitschr. S. 131 sahen, im zweiten Bande behandelt hat — im zweiten Bande, welcher ja nach Perrone's eigener Versicherung von Gott an sich und in seinen Wirkungen nach Innen handeln soll. Freilich sind Erhaltung und Fürsehung auch Wirkungen in Gott (ich sage nicht: Wirkungen Gottes nach Innen); aber solche, die einen äußern Erfolg haben: wie es denn überhaupt keine Wirkungen Gottes nach Außen gibt, die nicht auch Wirkungen in Gott sind (oder wie kann Gott nach Außen hin wirken, wenn er nicht erkennt und will, also nicht in sich wirkt?); allein das sieht Jeder, daß, wenn irgend Wirkungen Gottes aus diesem Grunde Wirkungen Gottes nach Innen sein sollen, es gar keine Wirkungen Gottes nach Außen mehr gibt; indem, wie eben gesagt, alle Wirkungen Gottes, auch die Erschaffung, zugleich Wirkungen in Gott sind und das nothwendig sein müssen.

Der vorliegende Tractat de Deo creatore zerfällt dem Verf. in drei Theile. Der erste Theil handelt

von der Erschaffung der (pur) geistigen Wesen, der Engel; der zweite von der Erschaffung der körperlichen Dinge, welche diese sichtbare Welt in sich begreift; der dritte von der Erschaffung der zum Theile geistigen, zum Theile körperlichen Wesen, der Menschen.

Der erste Theil handelt von S. 1—69 in fünf Capiteln von der Existenz der Engel, von ihrer Natur, von ihren Beschäftigungen und Verpflichtungen, von der Gnade, dem Falle und der Strafe der Engel, und endlich von dem Commercium der Dämonen mit den Menschen. In diesem letzten Capitel ist keine Rede von teuflischen Versuchungen *), worüber die heilige Schrift so oft spricht und wogegen sie die Gläubigen so angelegentlich zur Wachsamkeit ermahnt; dagegen ist viel Rede darin von der Hexerei, der magia diabolica, worüber die Schrift, wie wir gleich sehen werden, nichts enthält. Nachdem P. S. 58 die verschiedenen Meinungen über die Hexerei (selbst unter den Katholiken), wovon die eine sie behauptet, die andere sie bezweifelt, und eine dritte sie leugnet, angeführt hat, fährt er S. 59 so fort: „*Communis* **) tamen sententia quaeque spectatis ipsius fundamentis *certa* videtur, *ita ut absque aliqua temeritatis nota in dubium revocari nequeat*, docet talem dari commercii existentiam, quae innitatur pacto sive expresso sive tacito cum daemone. Ceterum antequam huius sententiae fundamenta exhibeamus, notandum est nos non defendere *artem magicam* proprie dictam nec congressus sabati cum Diana (quorum fides a canonibus potius reprobatur), nec negare nos plurimas hac in re illusiones fuisse, imo ut noxiam reprobare ni-

*) Nur in der Antwort auf eine Einwendung S. T. kommen beiläufig einige Worte darüber vor.

**) In Deutschland wissen wir, wenigstens heutzutage, nichts von einer solchen sententia *communis*.

miam in his credulitatem. Iam vero sic expositae communi sententiae solida fundamenta adstipulari, in dubium vocari non posse facile evincimus.“ P. will also nicht die eigentlich sogenannte Hexerei (ars magica), aber doch immer die Hexerei vertheidigen; und er hält die Gründe, die dafür sprechen sollen, für so gewichtig, daß man dieselbe nicht ohne einige Verwegenheit in Zweifel ziehen könne. Auch wir haben bisher an keine Hexerei geglaubt; wir müssen daher sehen, ob nicht vielleicht P. uns mit seinen Gründen diesem Unglauben entreiße und zu Hexengläubigen mache: denn gewichtigen, haltbaren Gründen haben wir nie ihren Einfluß auf unsere Ueberzeugung, in Betreff welcher Sache auch immer versagt, zumal wir nicht gern den Vorwurf der Temerität uns aufladen. „Etenim ipsi (sententiae) favent argumenta intrinseca et extrinseca validissima. Ac primo quidem argumenta intrinseca sunt ipsa rei de qua agitur possibilitàs: data enim semel daemonum existentia, eorumque malefica indole, quid impedit, quo minus ipsi, Deo sic permittente, pacta ineant cum pessimis hominibus ad eorum perniciem, ac mirabilia operentur? Tum eiusdem verisimilitudo, spectata cupiditatum vi ac in malum proclivitate, ex quibus tales superstitiones originem suam capiunt.“ Allein der Beweis der Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit der Magie ist noch kein argumentum *validissimum* ihrer Wirklichkeit. Die Argumenta *extrinseca* müssen daher *validiora* sein als die *intrinseca*, wenn die Sache der Magie noch mit Vernunft gehalten werden soll. Perrone soll diese Gründe selbst vor unsern Augen entwickeln. „Argumenta vero extrinseca sunt 1. quae in scripturis leguntur de magis, veneficis, pythonibus etc. e. gr. Exodi capp. VII. et VIII. ubi mira referuntur a sapientibus et maleficis Pharaonis, qui „per *incantationes aegyptiacas* et *arcana quaedam*“ fecerunt similiter ac fece-

rant Moyses et Aaron, tum I. Reg. XXVIII. ubi Endorea Pythonissa exhibetur exercens necromantiam. Sic in Novo Foedere Act. VIII. mentio fit de Simone mago samaritano, qui „multo tempore magiis suis“ urbes integras ludificaverat, ut praetermittam Elymam magum, quem Act. XIII. Paulus excaecavit; ibid. XVI. 16. sermo est de puella habente „spiritum pythonem,“ quaeque eius ope artem divinatoriam exercebat, quae species magiae est.“ Wir halten hier inne und fragen: Beweisen diese Erzählungen der h. Schrift die Wirklichkeit der Magie? Die erste würde sie dann beweisen, wenn jene Magier ihre Gaukeleien durch Hülfe des Teufels gewirkt hätten. Daß die Magier des Pharao aber nicht durch Hülfe des Teufels ihre Gaukeleien gewirkt, sondern wohl nur die natürliche Magie, nach der damaligen in Aegypten üblichen Sitte, getrieben haben, erhellet unverkennbar theils daraus, daß sie das vierte, fünfte, sechste und siebente Wunder des Moses nicht mehr nachmachen konnten: oder warum sollten sie, falls sie mit teuflischen Kräften ausgerüstet waren, diese nicht eben so gut zu Stande haben bringen können, wie die drei ersten? theils aber auch daraus, daß sie bei dem vierten Wunder des Moses ausriefen: „Hier ist der Finger Gottes;“ womit sie, falls sie mit dem Teufel im Bunde standen, gewiß nicht Gott die Ehre geben, sondern nur sagen wollten: „Hier sind übernatürliche Kräfte wirksam, nicht aber bei unsern Gaukeleien.“ Eben wenig beweiset die Erzählung von der Hexe oder Todtenbeschwörerin zu Endor. Denn nach Ecclesiasticus 46, 23 ist diesem Weibe Samuel wirklich, und dann gewiß nicht in Teufels, sondern in Gottes Kraft, erschienen, was sie aber wohl nicht erwartete, weil sie über diese Erscheinung gar sehr erschrak: aus dieser Erzählung erhellet nur mit Gewißheit, daß das Weib eine Todtenbeschwörerin sein oder als solche gelten wollte; keineswegs aber, daß es auch wirklich eine solche

war. Am allerwenigsten aber beweisen jene Erzählungen des N. T. Von Simon wird freilich Apostelgesch. 8, 9 gesagt, daß er in der Stadt Samaria Zauberei getrieben und das Volk irre geführt habe; daß er aber teuflische Zauberei getrieben, wird nicht gesagt; vielmehr scheint mir aus V. 13, wo gesagt wird, Simon habe über die großen Thaten, die durch Philippus in Samaria geschahen, gestaunt, mit aller Gewißheit hervorzugehen, daß derselbe nur die magia naturalis sive ars ludificatoria getrieben habe; wie weit oder bis zu welchem erstaunenswürdigen Grade der Vollkommenheit aber diese natürliche Magie gebracht werden könne, ist bekannt. Dasselbe gilt von Elymas. Die Magd endlich, welche nach Apostelg. 16, 16 einen Geist des Python hatte, und ihrer Herrschaft durch Wahrsagen vielen Gewinn brachte, war offenbar eine vom Teufel Besessene. Der Teufel bediente sich ihrer, wie auch der (heidnischen) Orakel, um das Volk in Aberglauben und Unsittlichkeit zu erhalten; daß aber diese Magd oder deren Herrschaft irgend einen Vertrag mit dem Teufel abgeschlossen habe, um in den Besitz teuflischer Kräfte zu kommen, sei es, um sich selbst dadurch nutzen oder Andern schaden zu können — ein Merkmal, das wesentlich zum Begriffe der teuflischen Hexerei gehört — wird nicht gesagt. So sieht es aus mit Perrone's argumenta extrinseca *validissima*, in wiefern sie aus der h. Schrift entnommen sind. Hören wir noch seine andern Argumente „2. Consensus universalis, qui apud omnes populos viguit, cui non solum vulgus imperitum sed et ipsi philosophi fidem adhibebant. 3. Auctoritas gravissimorum scriptorum, qui non tantum artis magicae mentionem faciunt, sed insuper eiusdem originem aperiunt: Eusebius Praep. evang. l. V. capp. X. et XI. haec scribit: „„Iam vero non alios ab initio maleficae artis magistros, quam ipsamet egregia

numina fuisse constat. Qui enim isthaec homines aliter nosse potuissent, nisi daemones iis res ipsi suas aperuissent, et quibus quisque vinculis constringatur, indicassent?““ Quod confirmat testimonio Porphyrii, qui in opere de oraculis haec scribit: „„Neque tantum instituti sui rationes, aut cetera, quae a nobis commemorata sunt, verum etiam, quibus ipsi (dii) rebus aut delectentur, aut vinciantur, imo quibus etiam cogantur, indicarunt etc.:““ ita pariter s. Augustinus lib. II. de doctrina christ. commemorat „„consultationes et pacta quaedam significationum cum daemonibus placita, atque foederata, qualia sunt molimina magicarum artium,““ et alibi passim. S. Hieronymus praeterea in vita s. Hilarionis refert virginem a philtro liberatam.“ Allein wenn auch alle Völker an Hexerei geglaubt hätten: folgte daraus sofort die Realität derselben? Kann die Uebereinstimmung Aller in einem Irrthume den Irrthum zur Wahrheit erheben? Gewiß nicht, es sei denn, daß de la Mennais's sens commun eine unfehlbare Quelle der Wahrheit wäre. Was die Väter betrifft, so ist zwar nicht zu leugnen, daß viele derselben an eine Magie nicht bloß im A., sondern auch im N. T. geglaubt haben; allein es ist zu bemerken, daß, mit Ausnahme des h. Augustinus, wohl kein einziger dieselbe als aus der h. Schrift mit Gewißheit erweislich oder überhaupt als Glaubenssache dargestellt hat; sondern daß sie alle darin eigentlich nur die damals gangbare Volksmeinung, welche sich hauptsächlich auf die Erzählungen der Geschichtschreiber und Poeten von den heidnischen Orakeln gründete, getheilt haben. Wie wenig aber die Uebereinstimmung der Väter in gewissen Zeitmeinungen, und sollte sie auch allgemein sein, die Wahrheit dieser Zeitmeinungen außer Zweifel setze, ist bekannt. Das sind nun Perrone's argumenta validissima für die Magie, „quibus opponi non potest nisi *insipiens pyrrhonis-*

mus, aut effrenis impudentia!" Wir meinen, es gehöre eine ziemliche Dosis von Unverschämtheit und zugleich von Unwissenheit dazu, um eine so zuversichtliche Sprache in einer Sache führen zu können, wofür die Kirche sich bisher nicht nur nicht ausgesprochen hat, sondern die sie auch gar nicht anerkennen zu wollen scheint: oder läßt es sich wohl aus einem andern, als dem eben genannten Grunde erklären, warum in den römischen und andern bewährten Ritualen keine Gebete und Exorcismen gegen die eigentliche Hexerei vorkommen, wo sie doch alle Gebete und Exorcismen gegen sonstige teuflische Nachstellungen enthalten? Uebrigens sind wir mit P. ganz einverstanden, daß die Kirche mit Recht auf die Magie besondere Strafen gesetzt hat; indem es doch immer eine ungeheuere Bosheit voraussetzt, auch nur einen Vertrag mit dem Teufel machen zu wollen. Aus demselben Grunde konnte auch das Pactum cum daemone zu einem Casus reservatus gemacht werden.

Der zweite Theil handelt von S. 69—112 in drei Capiteln von der Erschaffung der Welt aus Nichts, von der Mosaischen Kosmogonie, und von der Mosaischen Zeitrechnung in Bezug auf das Menschen-Geschlecht. Das erste Capitel vertheidigt gegen die Hylozoisten, Emanatianer, Pantheisten &c. die einmalige Erschaffung der Welt aus Nichts; das zweite und dritte vertheidigen gegen die Feinde der Offenbarung die Mosaische Kosmogonie (oder richtiger Geogonie) so wie die Mosaische Zeitrechnung in Bezug auf das Menschengeschlecht. Wir bemerken über diesen Theil nur im Allgemeinen, daß Perrone mit Nüchternheit verfährt und an vielen Stellen eine große Belesenheit entwickelt.

Der dritte Theil handelt von S. 112—440 in acht Capiteln vom Menschen.

Das erste Capitel, de hominis creatione, weiset nach 1) daß die ersten Menschen unmittelbar von Gott

erschaffen worden; und 2) daß das ganze Menschengeschlecht von Einem Stammvater, Adam, abstamme. In diesem Capitel hat uns Eine Stelle ganz besonders gefallen, die wir auch hieher setzen wollen. Bekanntlich leugnete der h. Augustinus lib. 16 de civit. Dei cap. 9 die Existenz der Gegenfüßler, weil es ihm abgeschmackt vorkam, „aliquos homines ex hac in illam partem, oceani immensitate traiecta, navigare ac pervenire potuisse, ut etiam illic ex uno illo primo homine genus institueretur humanum.“ Und Papst Zacharias im 8. Jahrhundert nannte die Meinung, daß es Gegenfüßler gebe, eine sententia perversa et iniqua doctrina, und befahl, den Vertheidiger derselben, einen gewissen Virgilius, der aber wohl nicht der heilige Virgilius, Bischof von Salzburg, war, zu verdammen (bei Harzheim, concil. german. tom. 1. p. 83.). Ueber diese Sache, woraus die Gegner der katholischen Kirche die nachtheiligsten Folgerungen wider dieselbe gezogen haben, bemerkt nun Perrone S. 146—147: „Ecclesia catholica circa quaestiones physicas in se et seorsim spectatas nihil definit: si vero de his ob rerum connexionem mentionem fieri contingat in ecclesiasticis decretis, sententiam tenet, quae illa aetate, qua haec eduntur, communis est. Neque propterea, si forte illa sententia falsa sit, ignorantiae hac in re argui potest. Tunc enim eadem ignorantia communis est ceteris omnibus. Porro etsi circa quaestiones physicas, prout in se sunt, indifferens ecclesia sit, non ita tamen se habet, quando cum fidei dogmatibus adnexae illae quaestiones sunt, vel attingunt religionis substantiam sive *absolute* sive *hypothetice*. Iam vero persuasum erat omnibus tum s. Augustini, tum Zachariae aetate, oceanum non potuisse transmeari, ex quo fiebat, ut qui existentiam antipodum adstruerent, eo ipso docerent *existere homines super terram, qui*

non essent ab Adamo, quam tamen sententiam catholica doctrina respuit. Unde negatio antipodum nonnisi *conditionata* est, nimirum, si vastus oceanus non possit transmeari, et, quod hinc profluit, si antipodes ab Adamo non procedunt, non existunt. Hanc hypotheticam antipodum negationem ipsa obiecta Augustini verba aperte demonstrant; et confirmat Zachariae clausula etc. Ceterum ex ipsis Zachariae verbis patet, eum hac in causa nihil definivisse, cum rem ulteriori examini reservarit. Quibus praemissis, dicimus, mutatis rerum adiunctis ac praeferente facem geographica scientia, nullum amplius locum habere posse difficultatem propositam, cum ex dictis certo constet, homines ex nostro in aliud haemisphaerium facile se conferre potuisse, quin necesse sit confugere ad aliam hominum speciem, quae ibidem condita fuerit."

In den vier folgenden Capiteln handelt Perrone von der Gnade und Glückseligkeit der Stammältern im Urzustande, von ihrem Falle, von der Fortpflanzung der Erbsünde und deren Wirkungen. Wir müssen gestehen, daß uns diese Capitel in den meisten Partien sehr wenig befriedrigt haben. Nur über Einen Punct wollen wir uns ausführlicher aussprechen: über die Fortpflanzung der Erbsünde. Daß die Fortpflanzung der Erbsünde nicht der gesunden Vernunft widerspreche, erhellet, sagt Perrone S. 223, nicht nur indirect aus der unwidersprechlichen Wahrheit, daß die gesunde Vernunft und die göttliche Offenbarung unmöglich mit einander im Widerspruche stehen können; sondern auch direct aus dem wahren kirchlichen Begriffe von der Erbsünde. Wir sind ganz hiermit einverstanden, müssen aber bemerken, daß die Theologen nur gar zu oft einen Begriff von der Erbsünde als den wahren kirchlichen geltend machen wollen, welcher gar nicht der kirchliche ist, und wornach die Lehre von der Erbsünde in der That nicht

wohl vertheidigt und gerechtfertigt werden kann. Und gerade in diesen Fehler scheint uns P. verfallen zu sein. Hören wir, wie er die Lehre von der Erbsünde aus dem Begriffe derselben gegen den Vorwurf des Widerspruchs zu vertheidigen sucht. „Quod ut pateat iuvat in mentem revocare, quae ex Concilio Tridentino attulimus, quod palam docuit peccatum originale esse *mortem animae.* Porro mors non est nisi vitae privatio; cum autem vita animae sit gratia sanctificans, hinc facile fluit mortem animae ac proinde peccatum originale in sua formali ratione, ut aiunt, spectatum consistere in privatione gratiae sanctificantis, seu iustitiae originalis, quam Adam peccato suo actuali, dum sibi perdidit, perdidit etiam toti posteritati suae. Cfr. s. Thom. 1. 2. qu. 85. a. 3, ubi conceptis verbis inquit: „„Sic ergo privatio originalis iustitiae, per quam voluntas subdebatur Deo, est *formale* in peccato originali."" Dem Perrone besteht also die Erbsünde, nach dem Vorgange vieler andern Theologen, in dem Verluste (richtiger: der Beraubung) der heiligmachenden Gnade oder*) der ursprünglichen Gerechtigkeit, die darin bestand, daß der Wille des Menschen Gott unterwürfig gemacht war. Doch ist das, wie jene Theologen sagen, bloß die Form oder *formalis pars* sive *ratio* der Erbsünde; die Materie oder *materialis pars* sive *ratio* der Erbsünde besteht ihnen in der Empörung der Sinnlichkeit wider die Vernunft**). Und der Verlust alles dessen

---

*) Sollte heißen: und der dadurch zu Stande gekommenen, ursprünglichen Gerechtigkeit.

**) Perrone selbst will zwar nachher S. 226 in der Note b diese Unterscheidung, die schon Thomas v. Aquin gemacht hatte, nicht geradezu verwerfen; er meint aber; die Empörung der Sinnlichkeit wider die Vernunft (so wie die Beraubung der übrigen dem ersten Menschen verliehenen Gaben, als da sind, eine große Wissenschaft, die Unsterblichkeit des Leibes und das Freisein von Schmerzen) sei richtiger Strafe und Wirkung der Erbsünde zu nennen.

trifft alle natürlichen Nachkommen Adams, nicht weil in ihnen selbst irgend ein Grund dazu gelegen ist: nein, sie sind gerade so beschaffen, wie der Stammvater ursprünglich beschaffen war und immer geblieben wäre, wenn nicht Gott ihm die heiligmachende Gnade und die übrigen Gaben unverdient geschenkt hätte*); sondern einzig und allein weil der Stammvater das ihm gegebene göttliche Verbot übertreten hat. Offenbar muß dann entweder die Sünde Adams allen seinen Nachkommen zugerechnet werden; oder Adam sollte die heiligmachende Gnade sammt allen andern Gaben, die er für seine Person unverdient von Gott erhalten hatte, für seine Nachkommen verdienen, nämlich durch seinen Gehorsam gegen den göttlichen Willen. Allein das Erste widerspricht allen Begriffen von Gerechtigkeit und wird gewiß auch von Perrone verworfen. Dann aber muß das Zweite angenommen werden, und wird von P. wirklich angenommen, indem er S. 229 in der Note a sagt; „*Apposite* Io. Fonseca Itabiensis antistes apud Pallavicini Istoria del Concilio di Trento l. 7. c. 8 huius noxae propagationem exposuit *exemplo regis tradentis feudum subdito suo, ut ad posteros perveniat sub conditione fidelitatis, a qua si deficiat, privet se et posteros suos.*“

Allein auch dieses Zweite zeigt sich als unannehmbar und verwerflich, wenn man bedenkt, daß die Nachkommen Adams nach der vorigen Note noch gerade so beschaffen sein sollen, wie Adam selbst an und für sich ursprünglich beschaffen war und geblieben wäre, wenn nicht Gott ihm die heiligmachende Gnade und die übrigen Gaben unver-

---

*) S. 227 sagt P. ausdrücklich: „Homo per peccatum non amisit nisi ea, *quae superaddita* a Dei liberalitate *illius naturae fuerant.* Seu, quod idem est, homo per peccatum ad eum se redegit statum, in quo absolute creatus fuisset, si Deus cetera dona minime addidisset, tum pro hac tum pro altera vita.“ In der Note hierzu citirt P. den Cardinal Cajetan, den Dominicus Soto und den Cardinal Bellarmin, welche dasselbe gelehrt haben.

dient geschenkt hätte: denn dann muß Gott die Menschen (alle Nachkommen Adams) schon um ihrer selbst willen lieben, ihnen um ihrer selbst willen wohlwollen, somit ihnen die heiligmachende Gnade schenken, und nicht braucht ihnen dieses Wohlwollen, diese Liebe erst von einem andern (dem Stammvater) verdient zu werden. Sagt doch P. volum. II. pag. 145 selbst: „Postquam creaturas voluit, *ex necessitate* *) *eadem amat.*" Wenn Gott die Wesen, hier: die Menschen, die er erschuf, aus Nothwendigkeit liebt, dann muß er auch alle die lieben, deren einmaliges Werden er durch die Erschaffung der beiden ersten gründete, wen'n diese anders nur solche Menschen werden, als er durch die Einrichtung der beiden ersten bezweckte; und er muß ihr einmaliges Entstehen aus Liebe zu ihnen wollen, ohne daß diese seine Liebe ihnen erst von einem andern (dem Stammvater) verdient zu werden braucht. Das Gleichniß des Fonseca paßt nicht, weil der König das Lehen seinem Untergebenen und dessen Nachkommen nicht um ihrer selbst willen verleihen will, sondern bloß wegen der Treue desselben; von Gott aber müssen wir annehmen, daß er allen Menschen, falls sie nur die von ihm gewollte Beschaffenheit haben, um ihrer selbst willen wohlwolle, ohne daß ihm dieses erst von Jemand abverdient werde. Wollte man auch die Vorstellung des Abverdienens des göttlichen Wohlwollens für alle Menschen durch den gemeinschaftlichen Stammvater fallen lassen (wie das mehrere Theologen thun und auch P. nachher zu thun scheint), und kurz sagen: „Adam verlor die heiligmachende Gnade durch die Sünde, die er beging, er konnte sie also auch nicht auf seine Nachkommen vererben;" so ist das allerdings wahr [verstehe: daß er diese Gnade nicht auf seine

*) D. h. aus einer Nothwendigkeit, die aus seinen Vollkommenheiten, nicht aber aus einem Rechte auf Seiten der Menschen entspringt.

Nachkommen vererben konnte], aber falsch ist es, daß diese deßwegen der heiligmachenden Gnade ermangeln; vielmehr muß ihnen Gott, wie bereits bemerkt, um ihrer selbst willen wohlwollen, wenn sie anders nur solche Menschen sind, als er durch die Einrichtung der beiden ersten bezweckt hat. Von einem eigentlichen Vererben und Nichtvererben könnte nur dann die Rede sein, wenn die heiligmachende Gnade zur ursprünglichen Natur des Menschen gehört hätte und durch die Sünde verloren gegangen wäre; es wird aber wohl Niemand behaupten, so auch nicht Perrone, daß diese Gnade zur ursprünglichen Natur des Menschen gehört und einen wesentlichen Bestandtheil derselben gebildet habe. So ist also schon nach dieser Seite hin der Begriff von der Natur der Erbsünde, den P. als den echten kirchlichen geltend machen will, gar nicht zu rechtfertigen. Aber auch noch nach einer andern Seite hin ist derselbe gar nicht zu rechtfertigen. Die Erbsünde soll doch immerhin eine Sünde, d. h. ein sündhafter Zustand, auch nach Perrone S. 224 in der Note a, sein. S. 224, 226 — 28 und noch an vielen andern Stellen sagt P. ausdrücklich: „Amissio seu privatio gratiae sanctificantis (worin ja nach ihm die Erbsünde besteht) rationem habet *peccati* *)." Kann denn nun aber ein Zustand des Menschen nach dem Sündenfalle, welcher von dem des ersten Menschen vor dem Sündenfalle an und für sich in Nichts verschieden ist **), ein sündhafter sein? Gewiß nicht, weil dann

*) Dagegen hat der Verlust der übrigen dem Adam ertheilten Gaben nicht eigentlich rationem *peccati*, sed tantum *poenae* et *effectus* subsequentis privationem iustitiae originalis seu gratiae sanctificantis. pag. 226. Das Conc. Trid. spricht übrigens gar nicht von einer *ratio*, sondern nur von einem *reatus* peccati originalis: das *ratio* peccati bezieht sich auf die wirkliche Sünde. Man sehe den betreffenden Artikel im vorigen Hefte.

**) „Non magis differt status hominis post lapsum Adae a statu eiusdem in puris naturalibus, quam distat *spoliatus* a *nudo*, neque deterior est humana natura, si culpam originalem detrahas etc." Dieser Ansicht Bellarmin's stimmt Perrone S. 227 bei.

Gott selbst der Urheber der Sündhaftigkeit wäre, was doch kein Christ wird annehmen wollen. Noch mehr: Perrone stellt den Verlust der übrigen Gaben, womit der erste Mensch vor dem Falle geschmückt war (nämlich der besondern Wissenschaft, der Unterwürfigkeit der Sinnlichkeit unter die Vernunft, der Unsterblichkeit des Leibes und des Freiseins von allen Leiden) als Strafe der Erbsünde in allen Menschen dar (siehe die vorletzte Note): kann denn nun aber ohne Ungerechtigkeit eine Strafe da statt finden, wo keine Sünde, nicht einmal ein sündhafter Zustand ist? Führt doch Perrone selbst S. 215 (Numm. 439) die Behauptung des h. Thomas von Aquin als eine unbestreitbare Wahrheit an: „Poenas neminem debere; nisi ex se peccator fuerit." Auch lehrt ja das Concilium Arausicanum II. can. 2: „Si quis soli Adae praevaricationem suam, non et eius propagini asserit nocuisse: *aut certe mortem tantum corporis, quae poena peccati est, non autem et peccatum, quod mors est animae, per unum hominem in omne genus humanum transisse testatur,* INIUSTITIAM DEO DABIT." Doch Perrone sucht sich durch die Distinction zu helfen, daß der jetzige Zustand des Menschen, wenn auch nicht an und für sich dann doch in Hinsicht auf die Sünde des Stammvaters rationem *peccati* habe; daß folglich auch der Verlust jener andern Gaben, wenn auch nicht an und für sich, dann doch in Absicht auf dieselbe Sünde des Stammvaters als Strafe zu betrachten sei. „Quod si status ille," — sind seine Worte 227—228 — qui in alia hypothesi fuisset *conditio purae naturae*, nunc habet rationem *naturae peccatricis lapsae* ac *depravatae*, ideo est, *quia a peccato personali Adae seu primi parentis inductus* est. Hinc in iis, qui nascuntur ex Adam, defectus gratiae habet ut diximus rationem privationis rei debitae, seu peccati, defectus vero integritatis habet rationem poenae seu effectus

peccati. Quare in praesenti conditione nomina *peccati* et *poenae* sunt relativa ad statum elevationis et integritatis, et ideo sunt *peccatum* et *poena* non *in se*, sed quia relationem habent ad peccatum Adami; contrarium autem damnatum fuit in prop. 47. Baii, quae ita se habet: „„Peccatum originis vere habet rationem peccati *sine ulla ratione ac respectu ad voluntatem*, a qua originem habuit."" Allein mit dieser Distinction hätte P. in der That erst dann etwas für seine Sache gewonnen, wenn er zugleich nachgewiesen hätte, daß die Sünde Adams in irgend einem Sinne auch die Sünde aller seiner Nachkommen sei, was aber weder nachgewiesen noch angenommen werden kann. Endlich hat Gott, nach Perrone, dem ersten Menschen eine unordentliche Sinnlichkeit anerschaffen und sie dann durch seine Gnade ordentlich gemacht: wozu das? konnte vielleicht Gott keine an sich ordentliche, d. h. an sich schon der Vernunft unterwürfige Sinnlichkeit erschaffen? Das scheinen freilich viele Theologen, und unter diesen auch Perrone, zu meinen. Wir haben aber bereits im 11. Hefte dieser Zeitschr. S. 79 und 80 die Grundlosigkeit, ja Verwerflichkeit dieser Meinung nachgewiesen, worauf wir der Kürze wegen verweisen.

Wir mögen demnach den Begriff von der Natur der Erbsünde, welchen P. vertheidigt, betrachten, von welcher Seite wir wollen: nach keiner Seite hin will sich uns derselbe empfehlen, vielmehr nach allen Seiten hin verwerflich erscheinen. Ueberhaupt will es uns bedünken, als ob Perrone diesem hochwichtigen Gegenstande nie ein ernstliches Nachdenken gewidmet habe. Wie ganz anders empfiehlt sich dagegen die Lehre von der Erbsünde, wenn wir sie in die unordentliche Sinnlichkeit setzen! wenn wir nämlich annehmen, daß Gott dem ersten Menschen eine ordentliche (der Vernunft unterwürfige) Sinnlichkeit anerschaffen habe, daß aber diese Sinnlichkeit durch die Sünde unordentlich und das traurige Erbe aller seiner

natürlichen Nachkommen geworden sei. Dadurch, daß ihm eine ordentliche, der Vernunft unterwürfige Sinnlichkeit anerschaffen war, war der erste Mensch material gerecht und heilig, d. h. er war durch seine ihm anerschaffene Natur nur auf das sittlich gute gottgefällige Wollen und Thun hingewiesen; und er hatte dann von selbst Gottes Wohlgefallen und Wohlwollen, woraus ihm auch aller zum actual gerechten Wollen und Thun noch erforderliche Gnadenbeistand Gottes entsprang (die heiligmachende Gnade): oder wie könnte jenes Wohlgefallen an und jenes Wohlwollen gegen den Menschen in Gott sein, ohne daß Gott zugleich den feststehenden Willen hätte, ihm allen solchen Gnadenbeistand zu verleihen *)! Allein durch die Sünde ging jenes rechte Verhältniß zwischen der Vernunft und Sinnlichkeit verloren und blieb verloren: die Sinnlichkeit wurde unordentlich und blieb es. War demnach der erste Mensch vor der Sünde material gerecht und heilig; so war er nach der Sünde material ungerecht und unheilig, d. h. er war durch seine ganze Natur nur aufgelegt zum sittlich bösen gottmißfälligen Wollen und Thun, und konnte als ein solches Wesen unmöglich mehr ein Gegenstand des Wohlgefallens und Wohlwollens des heiligen Gottes sein, d. h. er konnte nicht mehr im Besitze der heiligmachenden Gnade Gottes sein. Diese durch die Sünde verderbte Natur erbt auf alle Nachkommen Adams durch ihre natürliche Abstammung von demselben fort; sind sie nicht hierdurch allein schon Gegenstände des göttlichen Mißfallens, auch ohne Rücksicht auf die Sünde ihres Stammvaters **)? Oder

*) Gott hat dann dem Menschen im eigentlichen Sinne eine natura integra anerschaffen, was aber nach der Lehre des P. nicht der Fall ist. Daß übrigens diese anerschaffene natura integra immer ein unverdientes Geschenk Gottes war, bedarf wohl kaum der Erinnerung.

**) Uebrigens würde Gott gewiß dem Menschen, wenn er ihm diese Natur anerschaffen hätte, ein Gegengewicht gegen das Verderben derselben (welches Verderben dann aber kein eigentliches Verderben, sondern nur eine zur Errichtung der

kann ein Wesen, das durch seine Natur ohnmächtig ist, zu allem Guten und Gottgefälligen und nur aufgelegt zum Bösen, Gottmißfälligen, dem heiligen Gotte gefallen? Und kann dieser Zustand, worin sich der Mensch in Folge der Sünde Adams befindet, nicht die Erbsünde sein? die Erbsünde, die nach Pallavicino, hist. Conc. Trid. lib. 7. cap. 10. num. 8. eben nichts anders ist als „certum aliquid, quo, propter patratam ab Adamo culpam Deo reddimur odiosi, eiusque tum gratia tum gloria indigni?" Zwar hat der Mensch auch in diesem Zustande, dem Zustande der unordentlichen Sinnlichkeit, noch das liberum arbitrium; aber dieses ist so gebeugt und geschwächt, „ut" — wie das Concilium Arausicanum II. can. 25. sagt — „nullus postea aut diligere Deum sicut oportuit, aut credere in Deum, aut operari propter Deum quod bonum est possit, nisi cum gratia misericordiae divinae praevenerit." Die Einwendung welche Perrone S. 231 gegen jene Ansicht von der Natur der Erbsünde vorbringt und für unauflöslich zu halten scheint*), ist schon von dem heiligen

Bestimmung des Menschen unzulängliche Beschaffenheit desselben genannt werden könnte) gegeben haben: weil wir nicht annehmen können, daß Gott irgend Wesen erschaffe und denselben irgend eine Bestimmung vorsetze, ohne ihnen zugleich die zur Erreichung dieser Bestimmung erforderliche Einrichtung zu geben. Nur in diesem Sinne läßt sich auch behaupten, daß Gott die Menschen in puris naturalibus (d. h. in dem Zustande, worin wir uns jetzt befinden, besonders mit der unordentlichen Sinnlichkeit) habe erschaffen können. Auch erhellet aus dieser Note zur Genüge, daß das oben im Texte Gesagte (nämlich: daß die Menschen schon durch die unordentliche Sinnlichkeit allein, auch ohne Rücksicht auf die Sünde ihres Stammvaters, Gegenstände des göttlichen Mißfallens seien) nicht schon in Bajus (siehe oben dessen Lehre in der angeführten Stelle von Perrone) verdammt sei.

*) „Ex quo principio (wenn nämlich die Erbsünde in die unordentliche Sinnlichkeit gesetzt würde) sequeretur adhuc *remanere peccatum originale in renatis per baptismum*, quum *in baptizatis* adhuc talis *inordinata sensualitas subsistat*, ac proinde concupiscentiam verum esse peccatum, quae omnia nimis directe doctrinae Concilii Tridentini adversantur."

Augustinus, und nach Augustinus von Petrus Lombardus und Estius (siehe dieser Zeitschr. 4. Heft S. 103, 104 und das 18. Heft S. 61 bis 63), ja selbst von dem Theologen beantwortet worden, welchen er an dieser Stelle widerlegen will, und den er überall, wo er auf ihn zu sprechen kommt, so schnöde und ungerecht behandelt. Wie, sollte Perrone nichts hiervon gewußt haben, er, der durchgängig eine so große Belesenheit gleichsam zur Schau trägt? Wir können das gar nicht glauben. Hat er aber jene Antworten gekannt: warum hat er dann keine Rücksicht darauf genommen? Darum nicht, weil sie keiner Berücksichtigung werth waren? oder vermochte er nichts Gegründetes darauf zu erwidern? Perrone erkläre sich! ... Noch müssen wir Herrn Perrone fragen, warum er von den Gründen, die jener von ihm durchgängig so schnöde und ungerecht behandelte Theolog für seine Ansicht von der Natur der Erbsünde vorgebracht hat, und die für den unbefangenen Wahrheitsfreund beinahe unübersteiglich sind, so gar keine Notiz genommen, respective sie nicht widerlegt hat? Vielleicht auch aus dem Grunde, weil er sie nicht zu widerlegen vermochte? Wie? ... Doch — das sind Kleinigkeiten in Vergleich mit den Dingen, die wir jetzt dem Leser vorlegen müssen. In dem Kapitel über die Wirkungen der Erbsünde beweiset P. unter andern auch den Satz, daß zur Erwerbung sittlicher Verdienste oder Mißverdienste in dem jetzigen Stande der gefallenen Menschennatur nicht bloß das Freisein von äußerm Zwange (libertas a coactione), sondern auch das Freisein von innerer Nothwendigkeit (libertas a necessitate) erforderlich sei; und sagt bei dieser Gelegenheit, daß auch Christus in seinem menschlichen Wollen frei von äußerm Zwange und innerer Nothwendigkeit gewesen sei. Er bemerkt hierauf, daß es mehr als zwanzig verschiedene Meinungen darüber gebe, wie das freie Wollen Christi mit dem Befehle des Vaters, für das Menschengeschlecht in Marter und Tod zu gehen, zu ver-

einbaren sei; und fährt dann S. 260 folgendermaßen fort: „Nemo tamen excogitavit, quod Hermesius (das ist jener Theologe) in op. cit. Christiano-cath. dogmatica P. III. Munsteri (Monasterii Guestphaliae) 1834. p. 260 asserit, humanam Christi voluntatem minime liberam fuisse, seu ut ipse loquitur, Christum non habuisse *humanum libere velle.* Quae doctrina erronea est, nec solum contraria communi patrum doctrinae, et theologorum omnium (cfr. Petav. de Incarn. l. VIII. c. VIII.), sed ipsius ecclesiae sensui et scripturae auctoritati, quae nos perhibent Christum ut hominem meruisse obediendo et mortem subeundo; non meruit autem, neque obedivit voluntate divina, ergo meruit et obedivit voluntate humana, et quidem *libera* ut patet ex hactenus dictis et ex ecclesiae doctrina, quae ad merendum vel demerendum definivit requiri immunitatem a necessitate; quod nunc de fide est.“ Hermes behauptet (asserit) also nach Perrone, Christus habe kein freies menschliches Wollen gehabt. Nun sagt aber Hermes an der von P. angewiesenen Stelle so: Person ist das sich selbst bewußte Ich. Zum (freien) Wollen gehört Selbstbewußtsein, daher ist auch das (frei wollende Ich (oder Wesen) Person. War also in Jesu Christo ein (freies) menschliches Wollen, so war ja auch eine menschliche Person nebst der göttlichen in ihm. Auf diese größte aller Schwierigkeiten möchte man vielleicht, ohne gegen die Schrift und gegen die wider die Monotheleten erklärte Kirchenlehre zu verstoßen, wohl antworten können: in Jesu sei kein freies menschliches Wollen gewesen. Denn in den Schriftstellen „Nicht mein, sondern dein Wille geschehe“, und eben so in den übrigen, könne wohl vielleicht das Wort Wille nicht in der allerstrengsten Bedeutung genommen sein, in welcher es allzeit ein freies ist; sondern wie wir auch sagen: daß wir das Böse wollen — ungeachtet dieses

Wollen nicht von der Bestimmung des wollenden Subjectes ausgeht, und also eigentlich nicht frei ist, sondern diesem durch die Reize der Sinnlichkeit aufgedrungen wird *), und deswegen im eigentlichen Sinne gar kein Wollen (nur ein Begehren) ist, auch keine Schuld einschließt, als die: daß der so genannte Wollende es nicht verhinderte, oder w. d. i. als die: daß der nicht (frei) wollte, da er hätte (frei) wollen können und sollen. Eben so haben die Monotheleten und die Kirche an diese strenge Bedeutung des Wortes Wollen wahrscheinlich wohl nicht ausdrücklich gedacht. Auch hat die Kirche das nirgend anderswo je erklärt; wie das auch Stattler Tract. V. Sect. IV. §. 372, wo er übrigens das Gegentheil als eine nothwendige Annahme zu beweisen sucht, ausdrücklich eingesteht. — Aber gehört nicht die Freiheit zur menschlichen Natur? Das nicht: denn auch das unmündige Kind ist Mensch, ist aber nicht frei. Mehr, als dieses, scheint entgegen zu stehen: daß, wenn Christus kein freies menschliches Wollen in sich hatte, sein Handeln auch für die Menschen kein Beispiel sein könne, wofür es doch in der h. Schrift ausdrücklich angegeben wird, und von der Kirche allzeit gehalten ist. Auch dieses würde es noch immer sein können: weil es, da es immer noch ein menschliches Wollen ist, uns auch ein menschliches Verhalten zeigt, das wir mit Freiheit zu dem unsrigen machen sollen, wenngleich es selbst nicht mit menschlicher Freiheit gewählt war. — Es war auch nicht im Widerspruch mit der unordentlichen Sinnlichkeit gewählt, weil Jesus Christus keine Erbsünde hat, und doch sollen wir uns in Widerspruch mit dieser zur Nachahmung desselben bestimmen. — Allein unmöglich ist es doch nicht, auch ein freies menschliches Wollen und überhaupt menschliche Freiheit mit der Einheit und Göttlichkeit der Person in Jesu Christo zu vereinbaren. Darüber Folgendes,

*) Gerade so zeichnet auch der Apostel Paulus das sinnliche Wollen. Röm. 7, 17.

welches auch allein das Richtige ist: Das sich seiner selbstbewußte oder freiwollende Ich (Subject) heißt und ist nicht gerade wegen des Selbstbewußtseins oder wegen des freien Wollens Person, sondern weil es durch das Selbstbewußtsein oder durch die Wollensfreiheit fähig ist, sich selbst (das Subject) mit höchster Unabhängigkeit zu bestimmen, oder das höchste Princip alles jenes (des Subjectes) Thuns und Lassens zu sein. Wenn also in dem Gottmenschen Jesu Christo über den sich selbst bewußten und daher frei wollenden Menschen noch ein höheres leitendes Princip (der Sohn Gottes) stand, und durch Motivirung das freie Wollen des Menschen lenkte, und es so mit dem göttlichen überall in Uebereinstimmung brachte: so blieb das menschliche Wollen dabei zwar frei (weil Motivirung die Freiheit des Wollens nicht aufhebt), und das ihm zu Grunde liegende menschliche Selbstbewußtsein blieb zwar bestehen; und doch war dann das höhere Princip (der Sohn Gottes) in dem zusammengesetzten Subjecte die Person, weil nicht der sich selbst bewußte freie Mensch, sondern der Sohn Gottes Alles leitete und mit höchster Unabhängigkeit bestimmte, und deswegen das menschliche Selbstbewußtsein und das freie menschliche Wollen mit seinem Bewußtsein umfaßte und auf sich bezog." Entweder versteht Perrone Deutsch, oder er versteht dieses nicht. Versteht er Deutsch, und hat er diese Stelle ganz gelesen: dann müßte man offenbar annehmen, er habe mala fide gehandelt, daß er bloß einen Satz aus derselben heraushob, worin Hermes eine Ansicht nur problematisch aufstellt, und vorlegt, wie dieselbe vielleicht sich vertheidigen lasse; und daß er dagegen das Folgende, worin Hermes diese Ansicht abweiset, und die entgegenstehende als die allein richtige vertheidigt, mit Stillschweigen überging, müßte man für böswillige Irreführung des öffentlichen Urtheils über Hermes halten. Hat er aber diese Stelle nicht ganz gelesen: dann müßte man ihm den sträflichsten Leichtsinn und unverzeihliche Gewissenlosigkeit

zuschreiben, daß er bloß den **Anfang** derselben las*), darin allein, worin **Hermes** doch immer noch **vielleicht** vorschiebt, schon dessen wahre Lehre erblickte, und auf die ferneren Bestimmungen und nachherigen Angaben, die **Hermes** ausdrücklich als die einzig richtige bezeichnet, keine Rücksicht nahm. Wir wollen jedoch annehmen, daß **Perrone** kein Deutsch verstehe, wie denn auch mehrere seiner Schüler in unserer Nähe von ihm ausgesagt haben. Es bleibt dann aber auf ihm lasten, daß er sich eine Kenntniß der deutschen Sprache beilegt, die er nicht hat; und er wird daher, falls ihm seine Ehre am Herzen liegt, wohl thun, wenn er für die Zukunft sich nicht mehr Kenntnisse zuschreibt, als er besitzt, und sich um zuverlässigere Extrahenten und Uebersetzer umsieht. Oder meint er vielleicht, er, **als Lehrer der Theologie in der Hauptstadt der katholischen Welt**, habe eine Indemnitätsbill in der Weise, daß er über Andere schreiben und drucken lassen könne, was er wolle; die katholische Christenheit werde schon, wenn auch nicht sein Wort für unfehlbare Wahrheit annehmen, dann sich doch voll Ehrfurcht vor demselben beugen und verstummen? Da irrte er sich aber gar sehr: Wahrheit und nur Wahrheit kann sich, zumal **auf dem Gebiete der Wissenschaft**, Anerkennung und Geltung verschaffen; und keine Autorität, wäre sie auch die eines Engels, ist groß genug, um den Urheber einer offenbaren Unwahrheit und Ungerechtigkeit vor öffentlicher Ausstäupung zu schützen. Wir sind weit entfernt, zu glauben, daß **Hermes** in keinem Puncte könne geirrt haben (er war ein Mensch, und welcher Mensch hat nie geirrt!), oder gar, daß Alles, was er in seinen Schriften vorträgt, in jeder Beziehung ganz vortrefflich

*) Und nicht einmal **richtig** las. Denn Hermes **behauptet** darin nicht, wie **Perrone** referirt, daß Christus kein freies menschliches Wollen gehabt habe; sondern er sagt bloß, man **möchte** auf die vorgebrachte Schwierigkeit **vielleicht antworten können**: in Jesu sei kein **freies** menschliches Wollen gewesen.

und also unübertrefflich gut und schön gesagt sei; aber Ungerechtigkeiten, wie die, welche in jener Stelle des Perrone gegen Hermes Statt findet, glauben wir aus Pflicht sowohl gegen den Verstorbenen, der sich nicht mehr vertheidigen kann, als auch gegen das Publicum, dem gewiß nur mit der Wahrheit gedient sein kann, an's Tageslicht ziehen und ohne Schonung an den Pranger stellen zu müssen. Uebrigens schmeicheln wir uns keineswegs, hiermit dem Perrone über sein an Hermes begangenes Unrecht die Augen zu öffnen. Haben ihm doch auch Elvenich und Biunde ein schon im ersten Bande seiner theologischen Prälectionen S. 239—240 an Hermes begangene Unrecht ad oculum demonstrirt; haben sie ihn aber zur Einsicht dieses seines Unrechts gebracht, oder wenn er diese Einsicht erlangt hat, ist er dann dadurch zum Widerrufe bewogen worden? Wenigstens das Letzte ist nicht der Fall gewesen. Zwar verbreitete sich bald darauf, vorzüglich durch seine Freunde und Schüler in Deutschland, das Gerücht, er habe widerrufen oder werde doch baldigst widerrufen; er selbst aber schrieb im verflossenen Jahre in Hinsicht auf dieses Gerücht an die Herausgeber seines Buches in Belgien, „weder habe er das, was er gegen Hermes gesagt, widerrufen, noch habe er irgend etwas davon zu widerrufen; sie sollten daher, was sein Buch enthalte, nur ohne alle Aenderung wieder abdrucken lassen" .... Weil wir doch einmal daran sind, so wollen wir dem Leser noch einige andere Proben von der Art und Weise, wie Perrone den seligen Hermes behandelt, hier vorlegen. S. 112 behauptet er, in der Lehre von dem letzten Endzwecke der Welt habe Hermes sich lieber an die Protestanten und Rationalisten, als an die Katholiken anschließen wollen. Als ob nicht schon der h. Irenäus, der h. Franz v. Sales, der *Catechismus Romanus* und viele andere katholische Theologen vor Hermes dasselbe gelehrt hätten! Als ob nicht die Lehre, welche

Perrone als die einzig katholische geltend machen will *), gerade vorzugsweise von den ältern Protestanten vertheidigt worden wäre! Man sehe die Abhandlung über den letzten Endzweck der Welt im 20. Hefte dieser Zeitschrift. Dem allda Gesagten wollen wir hier nur noch hinzufügen, daß aus Allem, was Gott gemacht und gethan hat, noch macht und thut, allerdings seine Vollkommenheiten (seine Allmacht, Weisheit, Güte rc.) hervorleuchten, deren Anerkennung ihm dann nothwendig die Verehrung der Menschen zuwendet; ja, daß Gott eben zu diesem Zwecke seine Vollkommenheiten in allen seinen Werken aufgedeckt oder geoffenbart hat, daß er also wirklich von den Menschen verehrt und verherrlicht sein will (was auch schon seine Heiligkeit, in wiefern sie Achtung seiner eigenen Würde ist, fordert); daß daher auch die Menschen und überhaupt alle Vernunftwesen verpflichtet sind, Gott in Allem zu verehren und zu verherrlichen (wozu ja auch die h. Schrift an vielen Stellen auffordert): woraus aber, wie wohl Jedem einleuchtet, keineswegs folgt, daß die Verehrung und Verherrlichung Gottes der letzte Endzweck der Welt sei **). — Im zweiten Bande seiner Prälectionen S. 486 sagt Perrone, Hermes habe sich gerühmt, eine neue Behandlungsweise der Theologie gefunden zu haben, ja er habe sich gerühmt, ein Lehrer derer sein zu wollen, die bisher in der Finsterniß gesessen. Das Letzte ist eine baare Lüge. Und was das Erste betrifft, so wollte Hermes allerdings die Theologie in einer bessern Methode, als bisher geschehen, behandeln; auch wollte er ihr eine halt-

*) Aus der h. Schrift bringt er keine andere Stelle dafür, vor als Proverb, 16, 4!!!

**) Sobald Gott Vernunftwesen zu deren Glückseligkeit erschuf, mußte er (um seiner Heiligkeit willen) freilich auch wollen, daß dieselben seine Vollkommenheiten anerkännten und verehrten; allein diese Verehrung war dann offenbar nicht der eigentliche Grund, warum er sie erschuf.

barere Begründung geben; daß er aber ruhmredig in die Welt hinausposaunt habe, eine neue Behandlungsweise der Theologie erfunden zu haben, ist ebenfalls eine baare Lüge. Oder ist das schon Ruhmredigkeit, daß Hermes eine bessere Behandlungs- und Begründungsweise der Theologie, als die bisherige war, aufzufinden und vorzulegen sucht? Will nicht auch Perrone in seinem Buche etwas Besseres der Welt auftischen, als diese bis dahin besessen? Oder will er das nicht? Dann hätte er sich die Mühe der Abfassung desselben sparen können. Und wahrlich! die Wissenschaft wenigstens würde nicht viel verloren haben, wenn sein Werk nie der Publicität wäre übergeben worden. Was Perrone übrigens an dieser letzten Stelle an Hermes weiter anstößig findet, hat wahrscheinlich außer ihm und seinen Geistesverwandten noch kein unterrichteter und vernünftiger Theologe anstößig gefunden.

Die drei letzten Kapitel handeln von dem künftigen Leben des Menschen, von der Auferstehung des Fleisches und dem letzten Gerichte. Es ist aber die gegenwärtige Anzeige des Perrone'schen Buchs viel zu groß geworden, als daß wir uns auch darüber noch verbreiten dürften. Auch ist uns über dem Anblicke der schreienden Ungerechtigkeiten, welche in dem Werke des Perrone vor der ganzen Welt, die Latein versteht und das Buch lieset, mit dem unverzeihlichsten Leichtsinn an Hermes verübt worden, alle Lust zum weitern Durchlesen desselben für jetzt gänzlich vergangen.

Rosenbaum.

Katholisches Gebet- und Gesangbuch, zunächst für höhere Lehranstalten. Köln, 1837 bei Dumont-Schauberg.

Ein Andachtsbuch für die Schüler der Gymnasien war ein längst und allgemein gefühltes Bedürfniß. Denselben

gebührt wie ein eigener Religions-Unterricht, so auch eine eigene, religiös kirchliche Erziehung; diese aber kann ihnen nicht zu Theil werden ohne ein auf ihre Bildungsstufe und ihre individuellen, sittlichen Bedürfnisse berechnetes Andachtsbuch, wie dieses auch die weisen Jugenderzieher in vorigen Zeiten begriffen, aus denen wir noch manche preces in usum studiosae iuventutis besitzen. Wir stellen einem solchen Buche außer den jedem Erbauungsbuche unentbehrlichen Eigenschaften folgende, besondere Anfoderungen:

1) Was den öffentlichen Gottesdienst betrifft, welchem die Schüler an Sonn- und Feiertagen, sowie an mehreren Wochentagen gemeinschaftlich beiwohnen, soll es eine gehörige Anzahl Wechselgebete und Gesänge enthalten, welche die Beiwohnenden gemeinschaftlich beschäftigen. Ohne uns hier überhaupt über die großen Vortheile gemeinschaftlicher Volks-Andachten beim Gottesdienste zu verbreiten, sei nur bemerkt, daß namentlich für den studirenden Jüngling viel Anregendes und Erhebendes liege in solchen Andachten: wie in seinen Studien im steten Ringen und Wetteifer mit seinen Mitschülern begriffen, wird er sich auch des Strebens nach himmlischer Weisheit und einer unverwelklichen Palme recht bewußt, wenn er mit allen seinen Mitschülern wie aus Einem Munde und Herzen zum Himmel fleht um das Eine, was Noth thut. Den Schülern der obern Klassen, deren etwa Einige vom Religionslehrer zum öffentlichen Vorbeten bestimmt werden, tritt es in Mitte ihrer kleinern Mitschüler klar vor die Seele, daß, wenn sie auch im Gebiete der Wissenschaften denselben eine weite Strecke vorgedrungen, sie im Reiche Gottes dennoch mit jenen unausgesetzt streben müssen nach dem, was vor ihnen liegt; der so schädliche Wissensstolz wird fern gehalten und der Geist der Demuth gefördert. Den untern Klassen hingegen ist es ein mächtiger Sporn zum Gebete und zur kindlichen Frömmigkeit, wenn sie das andächtige Flehen aus dem Munde

derjenigen vernehmen, hinter denen sie in allen andern Dingen zurück sind. — Das Gesagte betrifft nur die Form des öffentlichen Gottesdienstes, welche, wenn sie als das Geringere erscheinen möchte, doch nicht unberücksichtigt bleiben darf. Dann verdient aber das Materiale eines Erbauungsbuches beim Gymnasial-Gottesdienste eine besondere Berücksichtigung. Dasselbe soll überhaupt so den Verstand und das Gemüth des Schülers ansprechen, daß er mit Liebe die religiösen Uebungen sich angewöhnen lerne, und diese ihm nicht bloß für die Dauer seiner Studienjahre, sondern für sein ganzes, künftiges Leben ein unabweisbares Bedürfniß seiner Seele werden, — daß er zugleich mit tiefer Achtung erfüllt werde gegen Alles, was die Kirche beim Gottesdienste darbietet, und somit in fester Anhänglichkeit an die Kirche überhaupt begründet werde. Die Gymnasien geben die Vorbildung unsern künftigen Beamten und Vorgesetzten; drum, meinen wir, müsse eben der Gymnasial-Gottesdienst es sich mit zur Hauptaufgabe setzen, der in den höhern Klassen sich leicht einschleichenden Kirchenscheu entgegen zu arbeiten; und deshalb um so mehr die Foderung, daß der Gottesdienst die Lust und Liebe zu religiösen Uebungen in dem Herzen des Schülers anfache, und ihn für die von der Kirche angeordneten Gebräuche begeistere. Und wie geschieht das? dadurch nur, daß die gewählten Gebete und Gesänge in verdaulicher und herzlicher Sprache jedesmal den Sinn und die Bedeutung der Handlungen des Cultus vorführen, die vom Priester vorgenommen werden. Was die Kirche gibt, ist alles schön in Inhalt und Form, und sagt dem Verstande, wie dem frommen Gemüthe zu; es braucht nur aus der dem Laien oft undeutlichen, symbolischen Schale der Kern hervorgeholt zu werden. Was der Priester am Altare bei der Opferhandlung der h. Messe betet und singt, was die Kirche an den Sonn- und Festtagen des Kirchenjahres in ihren Liturgien niedergelegt, das beschäftige auch den studirenden Jüngling, und der h. Geist, der daraus weht,

wird auch an das Herz des Betenden sprechen; bald wird nicht mehr das Schulgesetz allein ihn zur Kirche treiben, wie in seinem künftigen Leben nicht das bloße Kirchengebot; er erfährt und erlebt es, was in dem katholischen Cultus Belehrendes, Erhebendes und aufs Leben Einflußreiches liegt, und er wird so in die academische Laufbahn oder in's bürgerliche Leben, nicht bloß Kenntniß, sondern auch Uebung des Glaubens, nicht bloß religiöse Aufklärung, sondern religiöses Leben vom Gymnasium mitnehmen. Woher doch auch die so auffallende Erscheinung bei manchen gebildeten Geistern, daß sie mit Pathos das Herrliche des katholischen Cultus, seine sinnigen Symbole, seine tiefen Poesieen zu erheben wissen, ohne jedoch, was ihre eigene Uebung betrifft, auch nur mit einem Finger sie zu berühren? Angewöhnt, nicht angelernt, will die Religion sein. Freilich nicht angewöhnt in mechanischer Fertigkeit, sondern im Geiste und in der Wahrheit, und zu dieser Angewöhnung soll der Gymnasiast in seinem Gebetbuche Anleitung finden.

2) Anbelangend die Privat-Erbauung, soll das Andachtsbuch dem Jüngling ein Schutzgeist sein auf seiner gefahrvollen Bahn, — der ihm in Stunden des Ernstes zu Hause an den Sonn- und Festtag-Abenden in die Seele redet, und zu dauernden Entschlüssen in ihm reifen macht, was der öffentliche Unterricht oder die geheime Ermahnung des Beichtvaters angeregt hatte. Wir möchten wenigstens uns sehr ungerne dem traurigen Gedanken überlassen, daß solche stille Einkehr in sich selber unserer Gymnasial-Jugend etwas Unerhörtes, Fremdes bleiben sollte. Kurze kernhafte Betrachtungen z. B. über die Flüchtigkeit der Zeit und den Werth der Jugendjahre — Hinfälligkeit sinnlicher Vergnügungen — Werth und Wonne der Unschuld und des guten Gewissens — Gefahr der Verführung — Ende des Lasters u. s. w., würden in der Seele des Jünglings beim einsamen Studier-Pulte oft eine bereitwilligere Aufnahme finden, als der

öffentliche Gottesdienst. — Mehr Einfluß vielleicht als die Gebete, könnten die religiösen Lieder ausüben auf die sittliche Bildung des Characters; die lebhafte Phantasie des Jünglings sucht oft Nahrung in der Lectüre von Dichtern, deren Lesen und Declamiren ihm auch die Schule zur Bildung der Sprache und des feinen Geschmackes nöthig macht. Wir wollen nicht sagen, daß den Schülern anstößige Gedichte in die Hände gegeben werden; allein wird nicht schon durch das häufige Lesen, auch klassischer Dichter, die Seele des für ernstes Urtheil noch unreifen und den höhern Geist der Dichtung noch nicht umfassenden Jünglings leicht zu sehr von sinnlichen Phantasiegemälden umgeben? Bleibt sein Sinn nicht leicht nur an den sinnlichen Eindrücken hängen? Was vermögen da nicht religiöse Lieder, um einer Gefahr entgegen zu arbeiten, und den Jüngling für die höhern Ideen der Religion und ihrer ewigen Wahrheiten zu begeistern, und zu edlern Gefühlen zu entflammen! Welch eine Erhebung für das fromme Gemüth des Schülers, wenn die Lieder seines Gebetbuches der Art sind, daß sie selbst den Regeln der Poesie als Belege dienen können! — Wie schön kann da die Religion durch Vermittelung religiöser Lieder sich an das Leben des Gymnasiasten anschließen! — Freilich müßten die Lieder, wenn sie einen solchen Nutzen haben sollten, was Reinheit der Sprache, Kraft und Fülle des Gedankens, Tiefe des Gefühles, poetischen Rhythmus angeht, den bessern der profanen Dichtungen wenigstens zur Seite stehen können. Doch dies führt uns auf die

dritte Anforderung, welche wir an das Andachtsbuch stellen; nämlich, daß es auch in seiner Form der Bildungsstufe des Gymnasial-Schülers zusage. Machen wir mit Recht schon an jedes Volks-Andachtsbuch die Forderung, daß die Lehre der Kirche in klaren bestimmten Ausdrücken vorgetragen, daß die Regeln der Sprache und des bessern Geschmackes beobachtet werden ꝛc.; so dürfen wir diese Forderungen an ein Buch, das einer

höher gebildeten Jugend in die Hand gegeben wird, noch höher spannen. Die Jugend, welche sich mit so mancherlei Gegenständen des Wissens beschäftigt, soll, so oft sie das Erbauungsbuch zur Hand nimmt, zur Einsicht kommen, daß Religion, als die höchste Blüthe des menschlichen Geistes, der Anfang und Endpunct aller ächten Bildung, auch die schönen Formen ächt menschlicher Bildung, sogenannter Humanität nicht verschmähe; das Gebet, wie das religiöse Lied, soll daher den strengsten Gesetzen der Sprache, Poesie und Schönheitsregeln genügen. Sehr störend auf das fromme Gemüth des Gymnasiasten würde es einwirken, wenn er, der vom Morgen bis zum Abend in der Schule sich in der Schönheit und Accuratesse der Formen bewegt, eben seinem Gottesdienste zu Liebe jene zum Opfer bringen müßte. Wäre dieses nicht auch dem bessern Schüler, der aber über die Formen der Schule sich zu erheben nicht vermag, eine Versuchung, im Gottesdienste lau zu werden, ja sich sogar mehr oder weniger davon loszusagen! Und setzte er sich für sich selbst in seinem frommen Sinne über diese Versuchung hinweg, was wird er dem lockeren Mitschüler antworten, wenn dieser ihn verlacht, und ihm Mangel an Bildung vorwirft, weil er Gebete und Lieder in so ungebildeter Sprache bete? Und nehmen wir den Gymnasiasten, wie er in der Regel ist, noch nicht befestigt im frommen Sinne, — und dabei, wie es mit einem oder andern wohl der Fall ist, mit in Zirkeln, wo er nichts für, aber vieles wider die Religion und den Gottesdienst hört; — dann thut es um so mehr Noth, sich die strengsten Anforderungen zu stellen. Freilich wird wohl mit Recht gesagt, daß man, wenn die Sache gut sei, an der Form sich nicht stoßen müsse, ein durchgebildeter Mann sehe darüber hinweg, — allein, ist denn der Gymnasialschüler schon durchgebildet? ist man ihm, bei seiner mehr vielseitigen, als gründlichen Bildung nicht schuldig, auch hierin mit dem Apostel Allen Alles zu werden? Und mag auch derjenige, der im Herzen der Re-

ligion abhold, den Anstoß gewisser Wörter nur zum Vorwande nimmt, um sein Erbauungsbuch bei Seite zu legen, — vor Gott nicht entschuldigt sein; — soll man doch auch dem Schlechtern keinen Scheingrund lassen, seine Irreligiösität zu beschönigen.

Halten wir nun an diese aufgestellte Ansicht das vorliegende Gebet- und Gesangbuch: so verdient es im Ganzen unsern Beifall; die Herausgeber, die, wie sie in der Vorrede sagen, lieber Inhaltreiches sammeln, als weniger Gehaltvolles selbst liefern wollten, haben dieses auch geleistet. Es weht in dem Buche ein ächt katholischer Geist und frommer Sinn, und es zeigt auf jeder Seite das löbliche Streben, dem Flittergolde abhold, nur Kernhaftes zu geben. Wohl unserer Gymnasialjugend, wenn sie so betet, als ihr in diesem Buche die Anleitung gegeben wird. Es ist von ihr ein ächt kirchlicher Sinn zu hoffen, wenn sie so mit der kräftigen Speise der Gebete der Kirche, der h. Schrift, und der liturgischen Bücher genährt wird; der Geist Gottes, der diese Gebete eingab, wird in ihnen auch dem Primaner noch kräftige Geistes- und Herzens-Nahrung darbieten, so wie er sie fand, da er als Schüler der Sexta betete; — und wo etwa in einem und andern Gebete und Liede der Geist nicht so auf der Oberfläche liegt, da kann der Religionsunterricht, der ja doch, wie die Vorrede sagt, auf das Andachtsbuch sich oft beziehen will, — denselben erörtern. — Auch auf Vollständigkeit sowohl für öffentliche, als für Privat-Erbauung kann das Buch Anspruch machen. Es schließt sich an die liturgische Einrichtung des Kirchenjahres an, und läßt die Schüler die Feier der Erlösung vom Advente bis zum Schlusse des Kirchenjahres für jede kirchliche Zeit in Zwei Messandachten (die Eine mehr Gesang, die Andere mehr Gebet) mitfeiern. — Für die Privat-Andacht finden sich außer den gewöhnlichen Gebeten auch verschiedene Betrachtungen für den Morgen und Abend, die Beicht- und Communiontage, welche meist aus Thomas v. Kempis genom-

men sind. Was nun die Gebete anbelangt, so befriedigen dieselben vollends in Inhalt und Form. Daß in mehren Messandachten dieselben Gebete sich wiederholen, kann leicht entschuldigt werden; nur hätte, wenn dieselben bloß citirt, statt wiederholt worden wären, das ziemlich starke Buch etwas eingeschränkt werden können. — Ueber die Betrachtungen jedoch ist zu bemerken, daß man sich bei denselben den Gymnasiasten wohl zu sehr als einen vollendeten Asceten gedacht hat. Die beim Morgen- und Abendgebete angeführten kurzen Denksprüche aus der h. Schrift sind passend, auch die aus Thomas von Kempis gewählten kurzen Betrachtungen: das Thema ist angemessen, namentlich das: Vom Streben nach Weisheit, und das: von der Freudigkeit eines guten Gewissens. — Hingegen mußte der für die Communiontage aus dem vierten Buche des Thomas von Kempis gewählte Stoff zur Betrachtung, so sehr er an sich an seiner Stelle steht, mehr dem Geiste, als dem Buchstaben nach, und in gedrängterer Kürze dastehen. Weniger befriedigen die Betrachtungen an den Beichttagen; mit Ausnahme der „über den Widerstand gegen Versuchungen," die aber zu lang ist, sind die übrigen in ihrem Inhalte nicht genug auf die Individualität der Gymnasialjahre berechnet, und auf ihren sittlichen Zustand, wie er sich in der Regel vorzufinden pflegt. Sind auch die beiden Betrachtugen: „über Ertragung der Beschwerden," und: „vom Tage der Ewigkeit," für Einen, der schon längere Zeit den innern Menschen in sich bearbeitete, höchst brauchbar; anders ist es für den den Eindrücken der Außenwelt so sehr preisgegebenen jungen Schüler: was ihm in die Seele sprechen soll, muß ganz speciell auf seine Seelenzustände berechnet sein. Ueberhaupt möchten die Herausgeber bei der Wahl ihrer Betrachtungen das Leben der studirenden Jugend nicht so ganz in seiner Wirklichkeit aufgefaßt haben; die Schattenseite: das Laster und die Verführung hätte etwas mehr berücksichtigt werden müssen. Leider wuchert bei

manchen Jünglingen am Gymnasium noch viel Unkraut; und es thut Noth, dagegen auch die noch Unverdorbenen zu waffnen. Man könnte wohl dagegen sagen, daß der Umfang des Buches dieses nicht zuließ; allein man hätte dafür an einer andern Stelle sparen, und z. B. das zehn ganze Seiten lange Dankgebet abkürzen können, gegen dessen Inhalt sonst nichts gesagt sein soll.

Ueber die Sammlung der Lieder ist Mehres zu bemerken. Neben vielem Trefflichen findet sich auch manches Mittelmäßige, und überhaupt hätte bei der Auswahl mehr Sorgfalt können angewendet werden; manche Lieder sind aufgenommen, wovon sich in den bessern Gesangbüchern trefflichere Uebersetzungen finden. Hieher gehören z. B. die Lieder: Deinem Heiland — O Christ bemerk — Das Heil der Welt — Kommt her ihr Creaturen all. — In den Meßgesängen sind einige zu matt. Die Herausgeber entschuldigen freilich in der Vorrede, daß sie den Melodien zu Liebe zuweilen inhaltsreichere Texte hätten fahren lassen müssen; und wirklich scheint diese irrige Ansicht allein auf die Wahl weniger gehaltreichen Texte eingewirkt zu haben, da die Herausgeber ja in den Gebeten bewiesen, daß sie eine gute Auswahl zu treffen verstanden. Wir meinen indeß, daß man die Ansicht nicht aufstellen dürfe: um einer schönen Melodie willen, den bessern Text fallen lassen zu müssen. Nie soll das Wesen dem Außerwesentlichen weichen. — Großes Verdienst haben die Herausgeber darin, daß sie, wie die alten Melodieen, so auch viele alte beliebte Lieder in verbesserter Gestalt uns mittheilten. — Dabei hätten wir aber eben in diesen Liedern größere Sorgfalt gewünscht hinsichtlich der Wahl der Ausdrücke, die unbeschadet des Geistes des Liedes mit leichter Mühe sich hätten berichtigen lassen. — So sind im Liede 40. V. 4 der Ausdruck „abgethan" — V. 6 „verkehrt" — V. 10 „unverstellt" hart und sprachunrichtig. Lied 42 V. 4: „Dir sing' ich auch nach Engelbrauch" ist nicht edel. Ebendas. V. 3: „Dich denkt man kaum so engen

Raum“ streift an eine dogmatische Unrichtigkeit. — Lied 43 „und macht uns wieder Gottes Kind“ V. 2, — und V. 4 „O Arch’! O Manna! O Monstranz“ ist nicht ganz zu rechtfertigen. — Ebenfalls Lied 59 am Allerseelentage: V. 2 „Und können nichts als leiden“ dürfte der kathol. Lehre vom Fegfeuer zu nahe treten. Ebendas. V. 4: „Der Himmels-Chor — Bittet durch Maria Dich“ läßt die h. Jungfrau zu sehr als Mittlerin erscheinen. Warum nicht: „Und fleht durch Jesum Christum Dich.“ — Freilich soll man einzelne Ausdrücke nur im Geiste des ganzen Liedes verstehen, und so fällt alles Anstößige weg; allein, wie oben gesagt, dürfen wir von Schülern nicht jenen Standpunct der Bildung voraussetzen; daß sie über den Inhalt des Liedes das Anstößige der Form übersehen. — Das Lied 24 zu den hh. 5 Wunden hätten wir weggewünscht, nicht so sehr, weil es einem superfeinen Geschmacke nicht zusagte, als deshalb, weil dadurch eine zu sinnliche Vorstellung des Leidens Jesu genährt wird. Dem Liede soll auch seine Kraft und Gemüthlichkeit nicht bestritten werden. — Als Zugabe findet sich am Ende des Buches eine Sammlung lateinischer Gebete und Lieder, die fast ausschließlich aus den Kirchengebeten und Hymnen gewählt, und durchgehends vortrefflich zu nennen sind.

Was die Melodieen der Lieder angeht, so sind dieselben, wie auch der ganze Inhalt des Buches, streng kirchlich gehalten; im ächten Choralstyle — dem Inhalte angemessen. Vielleicht könnte in einzelnen Liedern der Weihnachts- und Oster-Messe ein lebhafterer Geist wehen. Die meisten Melodieen werden freilich nie volksthümlich werden, indem das augenblicklich für’s Ohr Gefällige fehlt; indeß kann das ihrem Werthe nichts entziehen; sie sind für höhere Schulen bestimmt, und somit wird das Schwerfällige und etwa Schleppende bei perfecter Uebung und genauem Vortrag der Gymnasial-Schüler nicht ungefällig werden.

Referent möchte bei dieser Gelegenheit den Wunsch

aussprechen, daß bei einer neuen Ausgabe mehre Choräle aus dem Lateinischen übersetzt sammt ihren Melodieen aufgenommen würden, die den Ernst des Chorales mit der Gefälligkeit für's Gehör vereinigen. So die ganze **Requiem**-Messe für die Verstorbenen — die **Suspiria Patrum** für die Adventszeit — die **Lamentationes** für die Charwoche. Von allen Diesen sind geeignete Uebersetzungen vorhanden. — Auch wäre noch zu wünschen gewesen, daß mehre Psalmen im Choraltone aufgenommen würden. Die Herausgeber haben dies wohl unterlassen, weil an jenen Anstalten, für die sie zunächst schrieben, keine Nachmittagsandachten bestehen. Allein andern Gymnasien, wo dieselben eingeführt sind, wie z. B. wenn wir nicht irren, zu Düsseldorf, wäre damit ein großer Dienst geschehen. Und, wenn auch augenblicklich jene Einrichtung nicht besteht, wird nicht die Zeit sie geben? Der große Nutzen, ja wir möchten fast sagen, die Nothwendigkeit eines Nachmittags-Gottesdienstes an Sonntagen für die Schüler der Gymnasien ist doch wohl unbezweifelt.

Den HH. Herausgebern gebührt die verdiente Anerkennung, daß sie die Ersten sind, die ein so vollständiges und gediegenes Andachtsbuch geliefert. Die von uns gemachten Bemerkungen, fast sämmtlich nur die Form betreffend, sollen demselben den innern Werth und Gehalt nicht streitig machen. — Den Lohn ihres Bemühens haben sie schon gefunden in dem reichen Segen, den, wie wir vernehmen, das Buch da stiftet, wo es bereits eingeführt ist. Möge es immer mehr Eingang finden, und wie die Herausgeber wünschen, reichliche Früchte bringen zum ewigen Leben.

Wissenschaftliche Erörterungen, Andeutungen und kirchenhistorische Nachrichten.

Geschichte des heiligen Rockes unseres Heilandes *).

Eine Sache, welche schon mehr als achthundert Jahre mit der größten Sorgfalt aufbewahrt und von einem ganzen Volke in Ehren gehalten worden ist, verdient schon an sich eine hohe Achtung, wenn sie auch nicht dem zugeschrieben würde, der der ganzen Welt das Heil gebracht hat. Demungeachtet wird einem Jeden, der nicht auf alles Forschen Verzicht geleistet hat, auch bei der tiefsten Hochachtung, die er für die Sache selbst hat, sich der Gedanke aufdringen: ist die Sache auch ächt? — Ist sie diejenige, wofür sie ausgegeben wird? Wie ist sie auf uns gekommen? — Da oft über denjenigen Ereignissen, welche — ich will nicht sagen vor einigen hundert Jahren, — sondern nur vor fünfzig Jahren, ja zu unsern Lebzeiten sich zugetragen haben, ein dichter Schleier liegt, wie wollen wir denn verlangen, daß Thatsachen, die vor achtzehnhundert Jahren geschehen sind, mit Zuverlässigkeit behauptet werden sollen, wenn nicht göttlich inspirirte Schriftsteller sie bezeugen? Völlige Gewißheit über die Aechtheit des heil. Rockes dürfen wir also nicht fordern. Aber wenn Vermuthungen, wenn Wahrscheinlichkeiten vorliegen, welche nicht allein allen Widerspruch ausschließen, sondern auch hinlänglichen Grund der Glaubwürdigkeit darbieten: dann würden wir unrecht handeln, wenn wir dieser keinen Raum geben wollten.

Ehe wir mit den Untersuchungen alter Nachrichten beginnen, wollen wir zuerst sehen, ob es mehrere Kirchen gebe, und welche es sind, die ebenfalls Kleidungsstücke des Erlösers zu besitzen vorgeben, und dann erörtern, ob auf sie die vorgefundenen Nachrichten angewendet werden können.

*) Diese Geschichte des h. Rockes unseres Heilandes ist ganz, wie sie hier mitgetheilt wird, von dem Hochseligen Herrn Bischofe von Trier, Joseph von Hommer verfaßt und von seinen Freunden vor einiger Zeit der Redaktion dieser Zeitschrift zur Aufnahme übersandt worden.

1) Zu Rom in der Kirche zum heiligen Johannes im Lateran soll ein heil. Rock des Erlösers vorhanden sein. Soviel mir aber bewußt, ist nie etwas darüber geschrieben worden. Man hat keine Nachrichten darüber, und wahrscheinlich verwahren die Römer ihn als eine Antiquität im Stillen. Man kann also nichts darüber sagen.

2) Zu Köln soll ein Rock des Erlösers in der Kirche der heil. Magdalena vorhanden sein. Da jedoch kein besonderer Anspruch auf die Aechtheit desselben gemacht wird, so scheint es, daß es entweder ein nachgemachter, oder irgend ein anderes Kleidungsstück, nicht der ungenähte Rock des Heilandes sei. Man hat also nicht Ursache, sich bei diesem aufzuhalten.

3) Zu Argenteville in Frankreich soll der heil. Rock befindlich sein, und dieses ist noch von den Klostergeistlichen der dasigen Abtei in den letzten Zeiten behauptet worden. Endlich

4) berufen sich die Trierer auf uralte Tradition, daß sie den wahren heil. Rock besitzen. Auf diesen soll vorzüglich unser Augenmerk gerichtet sein, indem er uns zunächst angeht, und noch erst vor einigen und zwanzig Jahren der öffentlichen Verehrung ausgestellt worden ist.

Die ältesten Nachrichten, welche wir von dem heil. Rock unseres Erlösers haben, sind aus dem sechsten Jahrhundert, und zwar sind deren zwei. Die eine ist von dem heil. Gregorius von Tours, welcher im Jahre 596 starb, und in seinem Buche *de gloria martyrum* Cap. VIII. schreibt: de tunica vero beati corporis non consuta, desuper contexta per totum, quae in quibusdam audivi, silere nequeo, ferunt autem in civitate Galatiae in Basilica, quae ad ss. Archangelos vocitatur, retineri. Est enim haec civitas ab urbe Constantinopolitana, quasi millibus centum quinquaginta, in qua Basilica est crypta abditissima; ibique in arca lignea hoc vestimentum habetur inclusum, quae arca a devotis atque fidelibus cum summa diligentia adoratur."

Die andere Nachricht aus dem sechsten Jahrhundert, über eine Thatsache, welche sich unter der Regierung des Kaisers Mauritius, der um das Jahr 583 den Kaiserlichen Thron bestiegen hat, zugetragen haben soll, erzählt uns der Abt Theofried von Echternach, der nach Calmet um das Jahr 1106—1110 lebte, in seinem Werke *Flores epitaphii sanctorum* lib. III folgendermaßen: „Haec tanti praeconii tunica in cuius typum Joseph usus est talari et polymita; quanta debeat amplecti et honorari fide et reverentia, iudaicae perfidiae vigilantissima nos edocuit diligentia. Denique tam pretiosi thesauri custodia per successiones legitimas devoluta tandem iure haereditario Simoni cuidam filio Iacob

est credita. Hic cervicis durissimae Iudaeus tempore Mauritii imperatoris, ingenita sibi duritia per duas septimanas immania pro silentio perpessus supplicia tandem prodidit, eam in civitate Zaphat haud procul ab Hierosolyma reconditam esse.

Concurrebant viri summis honoribus, summis praediti virtutibus, Gregorius Patriarcha Antiochenus, Thomas Hierosolymitanus cum multis aliis egregiis praesulibus, super inenarrabili dono Dei tripudiantibus . . . . . et prosecuti quasi salutari sua tunica induto et praeeunti Christo Domino, posuerunt eam in opinatissima civitate Helia, in loco Dominicae anastasis potentia et gloria celeberrimo."

Wir hätten also hier zwei Zeugnisse, eins von Gregorius von Tours, das andere von dem Abt Theofrid von Echternach, über Thatsachen, die zu Ende des sechsten Jahrhunderts geschehen sind, aber doch in vielen Stücken von einander abweichend, und zwar

1) das eine spricht so, als wenn der heil. Rock schon seit langer Zeit in der Stadt Galatia aufbewahrt gewesen, das andere, als wenn er damals erst von dem Juden Simon entdeckt worden sei;
2) das eine spricht von der Stadt Galatia, das andere von der Stadt Zaphat;
3) das eine erwähnt bestimmt den ungenähten Rock Christi; das andere beschreibt denselben so, daß es ihn nur eine Tunica nennt.
4) Der eine Zeuge Gregor von Tours lebte gleichzeitig; der andere Theofried schrieb 500 Jahre später. Es kommt also darauf an, welchem der beiden Schriftsteller und welchen der von ihnen angeführten Umstände mehr Gewicht beigelegt werden müsse. Brower in seinen Annalen *liber IV, N. 7* achtet des obgleich gleichzeitigen Gregor nicht viel, weil er das, was er schreibt, nur von Einigen gehört zu haben vorgibt, und sich überhaupt nur des Wortes: „man sagt — ferunt" — bedient. Man könnte auch noch hinzusetzen, wie schwer es in damaligen Zeiten gewesen sein müsse, in einer so weiten Entfernung zwischen Tours und Galatia zuverlässige Nachricht zu erhalten. Dagegen gibt Brower dem Zeugnisse des Abtes Theofrid größern Werth, und zwar aus der Ursache, weil er sein Buch dem Trierischen Erzbischof Bruno dedicirt habe, und dadurch zu behaupten scheine, daß damals noch zu Zeiten des Bruno der heil. Rock an dem durch die Auferstehung des Heilandes berühmten Orte Jerusalem aufbewahrt gewesen sei. Von diesem dem Erzbischof gewidmeten Buche kann ich nun nichts sagen, indem ich dasselbe nicht gesehen habe, sondern den oben ge-

machten Auszug nur aus zwei aus dem Werke ausgerissenen, gedruckten und in dem Domarchiv unter den Acten über den heil. Rock befindlichen Blättern in 4° genommen habe und gerade den in collectione maxima patrum Tom. XII vorkommenden zwei Reden des Theofrid de veneratione sanctarum reliquiarum, die flores Epitaphii sanctorum nicht beigefügt sind. Jene zwei Blätter sind durch den damaligen Professor Weber ad acta gekommen, welcher auf die Aufforderung des Bischofs Mannay, man möge ihm verschaffen, was in alten Schriften über den heil. Rock vorfindlich sei, diese einzelnen zwei Blätter geliefert hat, vermuthlich weil die übrigen Theile des Buches zerrissen waren, und kein anderes Exemplar vorgefunden ward.

Diesemnach wäre zu untersuchen, in wie weit die übrigen in den beiden Zeugnissen angeführten Umstände für das zu Argenteville in Frankreich befindliche Kleidungsstück dienen können; denn von unserm heil. Rock wollen wir hernach reden.

Im Jahre 1680 gab Don Gabriel Gerberon ein Buch heraus, unter dem Titel: *Histoire de la robe sans couture de notre Seigneur Iesus Christ* (Hr. Appell.-Rath Müller gedenkt desselben im Trierischen Wochenblatt von 1819. Nro. 52.), worin er behauptet, daß das Kloster zu Argenteville (Brower 1. 217 nennt es coenobium Argentolicum) im Besitz des heil. Rockes sei, daß er unter Carl dem Großen nach Frankreich gekommen und unter Ludwig VII. 1156 gezeigt worden sei. — Diese Angabe führt darauf, daß es mehrere Kleidungsstücke unseres Erlösers an verschiedenen Orten gebe. Schon der Constantinopolitanische Kaiser Alexius, als er 1095 in einem besondern Briefe an den Grafen Robert von Flandern und den Fürsten des Reichs das Elend vorstellte, wie die Türken in dem Byzantinischen Reich die Christen befeindeten, so daß Alles verloren zu sein schien; weswegen er sie ersuchte, mit aller möglichen Macht zu Hilfe zu eilen, fügte zum Beweggrunde an die kostbaren Schätze, die sonst den Christus-Verräthern in die Hände fielen. Apud *Martene et Durand Thes. nov. anecdotorum Tom I. pag. 262.* Er schreibt: „Melius subiectus esse vestris latinis cupio, quam paganorum delubriis. Ergo antequam capiatur ab eis Constantinopolis, certare totis viribus maxime debetis, ut gloriosam et ineffabilem mercedem in coelo gaudentes recipiatis. Nam melius est, ut vos habeatis Constantinopolim, quam pagani: quia in ea habentur pretiosissimae reliquiae Domini, id est statua, ad quam fuit ligatus, flagellum unde fuit flagellatus, chlamys coccinea, qua fuit indutus, corona spinea, qua fuit coronatus, arundo, quam vice sceptri manibus tulit, vesti-

menta, quibus ante crucem spoliatus fuit, pars maxima ligni crucis, in qua crucifixus fuit, clavi quibus affixus fuit, linteamina post resurrectionem in sepulchro inventa etc.

Hier wird also ein Unterschied gemacht zwischen dem scharlachrothen Mantel (chlamys) und den andern Kleidungsstücken (vestimenta), von welchen es in der Schrift heißt: et diviserunt sibi vestimenta; oder wie Johannes sagt: acceperunt vestimenta eius et fecerunt quatuor partes, unicuique militi partem et tunicam. Erat autem tunica inconsutilis desuper contexta per totum. Dixerunt ergo ad invicem: non scindamus, sed sortiamur de illa, cuius sit.

Von diesem ungenähten Rock kommt nichts in dem Briefe des Alexius vor. Es ist also möglich, daß Mehreres von den Kleidungsstücken etwa bei herannahender Feindes=Gefahr nach Italien gebracht worden und Einiges nach Frankreich gekommen ist. Wie jedoch und mit welchem Beweis Gerberon sagen könne, daß schon zu Karls des Großen Zeiten das angebliche Kleid in die Abtei Argenteville gekommen sei, weiß ich nicht. Dieses sagt auch nicht Robert de Monte in seiner appendix zu dem Chronicon des Sigeberti Gemblacensis, worauf sich die Franzosen doch vorzüglich berufen. Dieses Robert de Monte *appendix* ist aufgenommen in des Pistorius *collectio illustrium veterum scriptorum*; und da heißt es nur ad annum 1157. „in pago Parisiensi cappa Salvatoris nostri monasterio Argentoilo revelatione divina reperta est inconsutilis et subrufi coloris, quam, sicut litterae, quae in ea repertae, indicabant, gloriosa mater illius fecit, dum adhuc puer esset.“

Eine Cappa, die keine Aermel hat, ist aber keine Tunica, welche Aermel hat. Daß er sie inconsutilis nennt, kann bei einer cappa eher wahr sein, weil eine cappa keine Nebentheile hat, allein vielleicht haben auch diejenigen, welche von einem Kleidungsstücke oder von einem Theile eines Kleidungsstückes reden, wenn sie es auch nicht selbst sahen, Wohlgefallen daran gehabt, es inconsutilis zu nennen, weil dies die Schrift als ein ausgezeichnetes Merkmal des h. Rockes angibt. So hat auch wahrscheinlich der oben angeführte Gregorius von Tours den in der Kirche zu den hh. Erzengeln befindlich sein sollenden h. Rock geglaubt, inconsutilis nennen zu müssen, weil er so in der h. Schrift genannt wird, obgleich er ihn nie gesehen, sondern nur von Einigen gehört hatte, daß man sage, er sei da befindlich.

Auch Gerberon selbst nannte die zu Argenteville aufbewahrte h. Reliquie nicht einen Rock, eine Tunique, welche Aermel hat, sondern einen Mantel, wie wir von dem Abt Calmet lernen, der gewiß für einen vollgültigen Zeugen gilt; da er die Reliquien selbst

gesehen hat, und davon in seiner *Histoire de Lorraine, Tome I. pag. 167. edit. 1745* folgendes schreibt: Ou elle (la Tunique) est encore aujourdhui. Je l'ai vue; c'est une etoffe à peu près comme de la serge, de couleur de pourpre ou violette. L'auteur, qui parle de son invention, l'appelle un manteau. Elle a à peu près la forme d'un amict ou chasuble.

Aus dieser sehr einfachen Erzählung des Abts Calmet erhellet zur Genüge, daß jenes Kleidungsstück zu Argenteville ein Mantel und keine Tunica mit Aermeln sei, — daß es eine rothe oder violette Farbe hat, — und daß es mithin der von dem Kaiser Alexius angegebenen Chlamys am ähnlichsten sei. Wie es in jenes Kloster gekommen sei, wollen wir Denen zu Argenteville zu beweisen überlassen. In jedem Betracht ist es von dem Trierischen h. Rock ganz verschieden und thut dessen Aechtheit keinen Abbruch, wenn derselben sonst nichts entgegen steht.

Die Trierer berufen sich für die Aechtheit ihres h. Rockes auf die Tradition, aber auch um diese gelten zu lassen, muß ihr wenigstens nichts widersprechen, und es müssen gewisse Thatsachen zum Grunde liegen, welche sie glaubwürdig machen.

Was den ersten Punct angeht, so hat Hr. Appellationsrath Franz Joseph Müller in der Beilage zum Trier'schen Wochenblatt v. J. 1819. Nro. 5 einen Aufsatz über den h. Rock geliefert, der alle Achtung verdient.

Nachdem er dessen Länge und Breite, die Art des Stoffes und die Farbe beschrieben hatte, argumentirt er so: Christus hat sowohl bei Heiden und Juden in so großem Ansehen gestanden, daß der Kaiser Tiberius, nachdem ihm Pilatus von der Lehre Jesu Bericht erstattet hatte, den merkwürdigen Sittenspruch Christi: „Was Ihr wollet, das Euch geschehe, das sollt Ihr auch Andern thun," an seinen Pallast und andere öffentliche Gebäude anschreiben ließ, auch eben dieser Tiberius und Hadrian einmal Willens waren, Christo einen Tempel bauen zu lassen. Daraus lasse sich also leicht vermuthen, wie man den Soldaten, die Christum gekreuzigt, nach geworfenem Loos den Rock, welcher nicht getheilt werden konnte, abgehandelt habe, um ihn zum Andenken aufzubewahren. Er sei nun in die Hände jüdischer Personen, denen man ihn wieder abgekauft habe, oder in die Hände der Verwandten Jesu, oder seiner Freunde gekommen: gewiß werde der, welcher ihn bekommen, ihn auch, als von einem so merkwürdigen Manne herkommend, mit besonderer Sorgfalt aufbewahrt haben, bis endlich Constantin oder seine Mutter Helena ihn an sich gebracht hätten. Es ist auch zu vermuthen, ja sehr glaublich, daß Helena, die sich mit dem heil. Macarius, Bischof zu Jerusalem, so viele Mühe gab, das h. Kreuz aufzufinden

(Stolberg, Geschichte der Relig. Jesu. 10ter Theil LVI. 3. 4 Sg.), gewiß sich angelegen sein ließ, Alles, was nur an den Welterlöser erinnern konnte, zu sammeln, und mithin den h. Rock des Herrn zu erhalten.

Nicht minder läßt sich leicht denken, daß bei dem bekannten Eifer dieser Kaiserinn sich jeder gern bestrebt haben wird, ihr das einzuhändigen, was einen Bezug auf Christus haben konnte.

Hat man zu Ende des sechsten Jahrhunderts geglaubt, daß theils in Galatia Ueberbleibsel von Kleidungsstücken des Erlösers aufbewahrt, theils deren zu Zaphat noch versteckt seien: so ist es weit natürlicher, zu glauben, daß deren, dritthalb hundert Jahre früher, Helena an dem Orte der Leidensgeschichte selbst habe an sich bringen können.

Es liegt also nicht allein nichts Unwahrscheinliches, sondern viel Glaubwürdiges darin, daß die Kaiserinn die Tunica (den Leibrock) des Weltheilandes in ihre Hände bekommen; daß sie ihn mit nach Trier gebracht habe, berichtet uns die mündliche Ueberlieferung.

Vorerst muß man hier in Betracht ziehen die große Vorliebe der Helena für die Stadt Trier, welche durch andere Thaten hinlänglich bewiesen ist. Daher läßt sich als gewiß annehmen, daß sie den h. Rock, wenn sie im Besitze desselben war, auch mit nach Trier gebracht habe.

Haben wir dafür, daß dieses Kleid allgemein dafür gehalten worden, keine Beweise aus dem vierten Jahrhundert, in welchem Helena nach Trier gekommen ist, so findet sich anderthalb hundert Jahre später ein sprechendes Zeugniß in dem Privilegium Silvestri Papae, quod Volusianus archiepiscopus rescribi iussit, welches *Hontheim hist. dipl. 1. 17* liefert und in das Jahr 467 setzt.

Denn obgleich die Authenticität dieses Diploms, unerachtet sie vom Sirmond, Masenius und Browerus anerkannt ist, vom Peter Boschius und von Hontheim aus wichtigen Gründen verworfen wird, so treffen diese Gründe doch nur den Umstand, daß Agritius darin Patriarch von Antiochien genannt wird, was er nie gewesen ist, und nicht sein konnte; der übrige Inhalt des Diploms wird nicht widersprochen, und Hontheim selbst sagt zu Ende der Note b. „caeterum, quod etiam observat Boschius loc. cit., nihil haec faciunt ad historiam reliquiarum Trevirensium, quas S. Helena florenti iam tum Trevirorum ecclesiae post suum e Palaestina reditum per S. Agritium destinasse potuit, tam etsi is eiusdem iam pridem esset antistes.“

Da nun in diesem zur Zeit des Erzbischofs Volusianus untergeschobenen Diplom die Stelle vorkommt: „Ad honorem patriae

Dominae Helenae Augustae metropolis eiusdem indigenae, quam ipsa felix per apostolum Matthiam a Iudaea translatum cum tunica et clavo Domini, ... caeterisque reliquiis magnifice ditavit, specialiterque provexit; so ergibt sich hieraus, daß, obgleich die Urkunde nicht ächt, die jedoch wahrscheinlich zur Zeit des Erzbischofs Volusian verfaßt ist, — man schon im fünften Jahrhundert der allgemeinen Meinung war, der h. Rock werde zu Trier aufbewahrt, wodurch also die mündliche Tradition bestätigt wird.

Diese Tradition erhielt sich auch nicht allein im Trierischen, sondern auch weit und breit. Es war allgemein bekannt, daß Trier die Stadt sei, wo der h. Rock unseres Herrn aufbewahrt werde; obgleich man nicht wußte, wo er eigentlich verbewahrt sei. Wie er verborgen geblieben, ist leicht zu begreifen, wenn man bedenkt, was für schreckliche Schicksale in jenen Zeiten Stadt und Umgegend durch die wiederholten Ueberfälle barbarischer Völker erlitten, und welche Verheerungen statt hatten. Verborgen mußte also das h. Kleinod werden; aber die Tradition erhielt sich noch immer, daß Trier im Besitz desselben sei, so daß im Jahre 1157, also noch 40 Jahre vorher, ehe man ihn wieder fand, Kaiser Friederich I. an den Erzbischof Hillinus schrieb: „Metropolis illa vestra Treviris inquam inclyta, quae inconsutuli praepollet tunica Domini." ap. Goldast. Constit. imperii, aus welchem Hontheim in seine *hist. diplom. I. 581* das Schreiben aufgenommen hat. — Also war es ununterbrochene Tradition. —

Eilen wir hier den unten folgenden Thatsachen ein wenig vor, und erwägen, daß unser h. Rock nach reiflicher, bedachtsamer Untersuchung — wie unten folgen wird, — ohne Nath, mithin inconsutilis befunden worden ist, was von keinem anderswo befindlichen Kleidungsstück gesagt ist, und nicht gesagt werden kann, so ergibt sich aus diesem Umstande, verbunden mit einer gegründeten ununterbrochenen allgemeinen Tradition, so zu sagen, der volle Beweis für die Aechtheit unseres h. Rockes.

Erst im Jahre 1196 war es dem Erzbischof Johann I. vorbehalten, des h. Kleinods wieder ansichtig zu werden.

Nachdem Erzbischof Poppo die in den unseligen Zeiten so sehr vernachlässigte Domkirche mit großen Kosten hatte herstellen lassen, und am 21. October 1038 neu eingeweiht hatte. (Brow. *I. 518,*) nachdem Erzbischof Bruno auch den westlichen Theil der Domkirche hatte ausbauen lassen, und den in diesem, dem hohen Altare gegenüberstehenden Chor gesetzten Altar zu Ehren des h. Nicolaus 1122 consecrirt hatte (Brow. II. 17), legte nun auch Erzbischof Johannes I. im Jahr 1196 zur Verschönerung des Doms Hand an. Er ließ alte Winkel abreißen, und an vielen Stellen neues

Gemäuer aufführen. Er ließ die Reliquien-Kasten untersuchen und verborgene Oerter aufräumen. Bei dieser Gelegenheit fand er in der Nicolaus-Gruft, in der Mitte der beiden Thürme den Rock des Herrn mit offenbaren Andeutungen versehen; — (Tunica Domini in aditu maximi templi, spatio inter utramque turrim medio recondita . . . . . manifestis indiciis patefacta, *Brower II, 91. sive lib. XV. Nr. XVI)*, ohne daß jemand der damals Lebenden sich erinnerte, daß er hierhin versetzt worden sei; wahrscheinlich, weil dieses in der Stille geschah, man nur Wenigen wegen der unruhigen Kriegszeiten das Geheimniß anvertraute, und diese Wenigen mittlerweile verstorben waren. Das Volk war wegen dieses so lange entbehrten, nun wieder zu Tage gekommenen Schatzes vor Freude entzückt.

Erzbischof Johannes ließ ihn am ersten Mai 1196, als am Feste der hh. Apostel Philippus und Jacobus öffentlich zeigen, und in den von ihm zu Ehren des h. Petrus neu erbauten hohen Altar verschließen.

Von nun an steht die Identität des h. Kleides fest. Denn von nun an ward er nie mehr, ohne die klügsten Maßregeln dabei zu beobachten, anderwärts hingebracht, oder die Kiste, in welcher er verpackt war, geöffnet.

Nun vergingen mehr als dreihundert Jahre, ehe es Jemanden eingefallen wäre, dieses kostbare Ueberbleibsel aus den Zeiten des Erlösers wieder sehen zu wollen. Im Jahre 1512 ward er nachmals dem Volke öffentlich gezeigt. Die Veranlassung war folgende:

Kaiser Maximilian hatte viele Fürsten des Reichs nach Trier beschieden, um sich hier über verschiedene Reichsangelegenheiten mit ihnen zu besprechen. Er brachte die Fastenzeit zu Würzburg zu, ging dann nach Metz, das damals noch zum deutschen Reiche gehörte, und kam von da in der Charwoche nach Trier.

Brower in seinen Annalen *II. 327* oder *lib. XX. Nr. XLV.* zählt alle die Bischöfe und Reichsfürsten namentlich auf, die damals in Trier anwesend waren. Der Kaiser unterhielt sich oft mit dem damaligen Kurfürsten und Erzbischofe von Trier, Richard von Greifenklau, einzeln in vertraulichen Gesprächen. Unter andern leitete der Kaiser auch die Unterredung auf den Rock des Heilandes, der, wie Jedermann wisse, und auch durch Urkunden bewährt sei, sich in Trier befinde; und gab ein außerordentliches Verlangen zu erkennen, ihn zu sehen. Diese Zumuthung des Kaisers setzte den ohnehin in dergleichen Dingen sehr ängstlichen Erzbischof in große Verlegenheit. Er wich aus, zögerte und sagte endlich dem Kaiser, daß es nicht geschehen könne. Die heilige Reliquie werde nun schon über eilf hundert Jahre hier aufbewahrt, und noch Niemand hätte ihn gesehen, ausgenommen zur Zeit des Erzbischofs Johann, da er in den frü-

hern unruhvollen Zeiten verborgen gewesen, und damals wieder gefunden worden sei. Dieses sei aber schon über dreihundert Jahre. Zudem dürfe er Sr. Majestät nicht verhehlen, wie man allgemein dafür halte, daß es gefährlich sei, den h. Rock zu zeigen, indem Gott der Herr durchgängig bei einer solchen Gelegenheit Merkmale seines Mißfallens gegeben habe.

Einschalten muß ich hier, daß diese Meinung sich auf eine alte Sage gründete, wozu ein Vorfall, der schon zu des Erzbischofs Agritius Zeiten sich zugetragen haben soll, die Veranlassung gab. Der Vorfall wird in den *Actis Sanctorum* am 13. Januar *Tom. I. pag. 776* in vita S. Agritii cap. IV. erzählt.

Da verschiedene Gespräche im Volke umgingen, was denn das eigentlich für ein Kleid des Erlösers sei, welches Helena dem Agritius mitgegeben habe, indem Einige glaubten, es sei sein ungenähter Rock, Andere, es sei der Purpurmantel, mit dem er zur Zeit seines Leidens bekleidet gewesen, Andere endlich, es seien seine Schuhe; so habe man beschlossen, den Kasten zu öffnen, um nachzusehen, zugleich aber ein dreitägiges Fasten zu diesem Ende angeordnet und fromme Gebete empfohlen, damit Gott den gefaßten Entschluß segnen möge. Immittelst sei aber ein Geistlicher heimlicherweise zu dem Kasten hingegangen, um seinem Bischofe Bericht zu erstatten, habe aber bei Oeffnung des Kastens plötzlich das Licht seiner Augen verloren. Woraus man denn geschlossen habe, daß es dem Sünder nicht erlaubt sei, diesen Schatz anzusehen, dessen der Gerechte nicht einmal würdig sei. Von dieser Zeit an sei der Behälter, worin der h. Rock verschlossen gewesen, nie mehr geöffnet worden. — Der Kaiser ließ sich durch diese Vorstellungen nicht abschrecken, sondern ward in seinem Begehren nur desto zudringlicher. Erzbischof Richard ließ hierauf die höhere Geistlichkeit zusammen kommen, trug ihr das heiße Verlangen des Kaisers vor, und hörte ihre Meinung. Sie hielt dafür, daß man die frommen Wünsche des Kaisers nicht unbefriedigt lassen müsse.

Der vierzehnte April 1512, welcher der Mittwoch nach Ostern war, wurde also dazu bestimmt, das schätzbare Kleinod zu erheben.

Der Erzbischof befahl nun, in Gegenwart sämmtlicher Domcapitularen, einigen dazu ausersehenen Geistlichen, den Fuß des Altars zu erbrechen. Einer derselben stieg hinein und erblickte nebst vielen andern Verschlägen voll Reliquien, eine von Ebenholz zierlich gearbeitete, mit einem wächsernen Siegel versehene und überschriebene Kiste, bei deren Eröffnung der heilige Schatz sichtbar ward; dennoch ward derselbe nicht gleich erhoben, sondern die Erhebung bis zum dritten Mai ausgesetzt. An diesem Tage ward er dem Volk gezeigt, aber anfangs nur zusammen gefaltet, wie er in der Kiste gelegen. Allein

auf dringendes und wiederholtes Ansuchen der Fürsten und des Volks ward er auseinandergelegt, ausgedehnt, aufgehangen, und so der allgemeinen Verehrung ausgesetzt. Brow. II. 329.

Die Verehrung war so groß, daß man die Zahl der herbeigeströmten Menschen auf hundert tausend berechnete, und so allgemein, daß der Papst Leo X. allen Denen, welche alle sieben Jahre den h. Rock in Trier verehrten, im Jahre 1514 einen vollkommenen Ablaß verhieß.

Masenius in additamentis ad Brow. II. *556* und Honth. II. *591*.

Diese nämliche Urkunde führt auch Günther in seinem Codice rhenano mosellano V. 180 aus dem Original auf, das er vor sich hatte und bemerkt in der Note, daß diejenige, welche Masenius und nach ihm Hontheim herausgab, in mehreren Stücken von der Originalbulle abweiche.

Wenn aber Günther in der nämlichen Note sagt, daß schon in einer Urkunde vom Jahre 1114 des heil. Rockes des Heilands Meldung geschehe, — daß ein päpstlicher nach Deutschland geschickter Legat, der Cardinal Richard in jenem Jahre nach Mainz gekommen und in dortigem Kloster auf St. Jacobsberg freundschaftlich aufgenommen worden sei, demselben auch zur Dankbarkeit mehrere Reliquien geschenkt habe, und unter diesen reliquias de ligno dominicae crucis et de Tunica Domini inconsutili et de vestimento S. Mariae matris Domini und hiernach hinzufügt: es sei nicht zu bezweifeln, daß er auch in Trier gewesen, diese Reliquien dort erhalten und nach Mainz gebracht habe: so kann ich dem Hrn. Günther hierin nicht beistimmen; denn 1) kann es nur wahrscheinlich sein, daß der Cardinal auch in Trier gewesen sei; 2) kann er nicht einmal die Reliquie de tunica inconsutili Domini im Jahr 1114 zu Trier bekommen haben, weil der heil. Rock erst im Jahre 1196 wieder gefunden worden ist. Siehe oben Seite 199—200. 3) Haben wir schon oben gezeigt, daß sowohl Gregorius von Tours als auch Robert de Monte in seiner appendix zu des Sigeberti Gemblacensis chronicon, da sie von dem heil. Rock reden, sich unrichtig des Worts inconsutilis bedient, und vielleicht nur deswegen dasselbe gebraucht hatten, weil man, auch ohne allen andern Grund, mit diesem Kleid, nach der Schrift, den Begriff inconsutilis verbunden hatte. Was auch von der Reliquie Tunicae, die der Cardinal nach Mainz geschenkt hat, zu verstehen sein muß. — Wohl mag der Cardinal die Reliquie von dem zu Rom aufbewahrten Purpurmantel des Herrn von da aus mitgebracht haben.

Daß im Jahre 1531 der h. Rock gezeigt worden sei, behaupten Einige, es ist aber nicht zuverlässig. Der aus Mainz gebürtige Canonicus im Bartholomäus-Stift zu Frankfurt, Hr. Johann Reinhard

Marx, welcher über den im Jahre 1655 gezeigten h. Rock ein Büchlein in 4°, in lateinischen Versen geschrieben, und alle die Jahre angeführt hat, in welchen er gezeigt worden, führt das Jahr 1531 nicht an.

Nur aus der Stelle, wo Brower II. *521* angibt, daß der h. Rock im Jahre 1585 auf Antrieb des damaligen Bischofs von Vercelli öffentlich gezeigt worden; indem dieser behauptet habe, es sei gut zur Erweckung und Belebung des Volks, die vorhandenen hh. Reliquien öfter der Verehrung auszusetzen, wodurch sich dann Johann von Schönenberg habe bewegen lassen, den h. Rock auszustellen, weil seit seiner letzten Aussetzung bereits vierzig Jahre verflossen seien; — nur aus dieser Stelle habe man geschlossen, daß er ungefähr um das Jahr 1531 öffentlich gezeigt worden.

Im Jahr 1594 am 15. Januar ist der heil. Rock dem Kurfürsten und Erzbischofe von Köln Ernest, Herzog von Baiern und einigen aus den Niederlanden in der Domkirche ungewöhnlicherweise und wahrscheinlich nur im Stillen gezeigt worden extra ordinem exhibita . . . *Brow. II. 427.*

Mit dem Urtheil vom 1. Februar 1631, das Hontheim III. 342 vorbringt, verhält es sich so: In der kurfürstlichen Hofkapelle war ein vergoldetes, schön gearbeitetes hohes Kreuz, worin viele Reliquien, und unter andern auch eine mit der Ueberschrift: Particula tunicae D. N. I. C. aufbehalten war. Von dieser Reliquie hatte der Kurfürst und Erzbischof Philipp Christoph von Sötern den halben Theil vor Kurzem der österreichischen Prinzessinn, Infantinn von Spanien, geschenkt. Bald darnach entstand ein Gerede, daß diese Reliquie nicht ächt sei, und die Prinzessinn schickte sogar einen ihrer Cavaliere, Carl von Mansfeld mit einem Briefe, dato 19. April 1630 an den Kurfürsten, worin sie ihn bat, ihr über die Aechtheit der ihr geschenkten Reliquie ein Zeugniß auszustellen. Der Kurfürst fand sich durch den falschen Ruf beleidigt und ließ die Reliquien untersuchen, auch den Hofcaplan Martin Hergen, welchem die Aufsicht über dieselben anvertraut war, verhören.

Das Domcapitel ward aufgefordert, zu berichten, und stellte am 23. Juli 1630 ein Zeugniß aus, daß von dem heil. Rock, der im Dom aufbewahrt werde, niemals etwas abgeschnitten, nie davon etwas an Jemanden verabreicht worden sei. Als bei der ganzen Untersuchung nichts herauskam, war man genöthigt, in einer öffentlichen Urkunde zu sagen, daß man die Aechtheit nicht beweisen könne; daß aber diese Reliquie vor mehreren Jahrhunderten von einem Erzbischof zum andern gekommen, immer als eine achtungswerthe Reliquie gehalten und verehrt worden. In der von Philipp Christoph selbst unterm 7. Juni 1630 ausgestellten und wahrscheinlich nach Brüssel geschickten Urkunde kommen folgende Stellen vor: Etiam

sanctissimus Dominus noster eiusque praedecessores, quorum auctoritate particulae de tunica Domini etiam Romae ostenduntur et venerantur . . . . und . . . praeterea melior modus probandi auctoritatem reliquiarum non sit, quam ex observantia et traditione maiorum: prout enim accepimus, ita tradidimus vobis etc.

Diese Acten sind dermalen in hiesigem Domarchiv aufbewahrt, woraus auch diese Angaben gezogen sind. Darauf ward denn das Urtheil erlassen, das Hontheim hat abdrucken lassen, worin den Verläumdern ein ewiges Stillschweigen auferlegt wird. Dasselbe ist jedoch dem ungenähten in der Domkirche aufbewahrten heil. Rock um so weniger nachtheilig, da vielmehr dadurch dessen Unverletztheit und Integrität bestätigt wird, und zu vermuthen ist, daß jene Partikel in der Hofcapelle, wenn sie ächt war, ein Stück von einem andern Kleid Christi, etwa von dem Purpurmantel gewesen sei, wie es denn auch in dem oben angeführten am 23. Juli 1630 ausgestellten Zeugniß heißt: „und also vorgemeldetes Stücklein mit unserm rechten „Salvatoris-Rock wegen seiner Materien, Faden, Dicken, Farben und „übrigen Circumstanzien zumal keine gleichmäßige Gemeinschaft hat."

„Im Jahr 1655 (so heißt es in dem chronologisch geführten Buche des Frauen-Klosters *ad S. Ioannem* in Trier, das wegen seiner Genauigkeit sehr glaubwürdig und in der öffentlichen Bibliothek unter den Manuscripten Nro. 951 aufbewahrt ist, Seite 79) hat unser gnädigster Erzbischof Carl Caspar von der Leyen den heil. Rock sechs unterschiedliche Tage öffentlich zeigen lassen, nämlich zum ersten, den 1. Mai, zwar nur für die Einwohner der Stadt Trier allein, sowohl für Geistliche als Weltliche, mit Versperrung aller Pforten, damit alle desto ungehinderter mit Andacht beiwohnen könnten, und dabei allen verschlossenen Geistlichen seinen bischöflichen Urlaub gegeben, außer der Clausur zu gehen, welches auch alle Klostergeistliche gethan, ausgenommen die Carthäuser, die Clarissen und wir (die Nonnen im Johannes-Spitälchen) die fünf übrigen Tage, nämlich auf h. Himmelfahrtstag, Pfingsttag und den h. Dreifaltigkeitstag, auf St. Johannes Baptista und auf St. Petri und Pauli-Tag, ist eine so unzählbare Menge allerhand Völker erschienen, daß wir Schwestern im Johannes-Kloster auf die 2000 in unserem armen Kirchlein Communicanten gehabt."

„Im Jahre 1657, als die Franzosen das Erzstift und vorzüglich die benachbarte Stadt Trier aufs neue mit einem Ueberfall bedrohten, ließ ihn (den Rock) der Kurfürst Carl Caspar zum erstenmal nach der Festung Ehrenbreitstein vorläufig in Sicherheit bringen; wenige Jahre nachher aber, nach verschwundener Gefahr, nach Trier zur Domkirche, jedoch nur auf kurze Zeit, zurückführen; denn im Jahr 1667 wies der nämliche Kurfürst schon die Festung Ehrenbreit-

stein dieser dem ganzen Erzstifte so hoch wichtigen Reliquie zum beständigen Aufbewahrungsorte an, wozu ein ganz eigenes Local unterhalb des Zeughauses bestimmt wurde." —

So wörtlich der nassauische Regierungsrath Hr. von Coll, welcher bei Gelegenheit, daß der heil. Rock von Augsburg nach Trier gebracht werden sollte, darüber zu referiren hatte, in seinem Gutachten §. 18, welches den jetzt im Domcapitel befindlichen Acten beiliegt und in diesem Stück allen Glauben verdient, weil er damals noch die erzstiftisch trierische Registratur zu Ehrenbreitstein zur Hand hatte.

In dem königlichen Archiv zu Coblenz befindet sich noch ein unter dem Kurfürsten und Erzbischof Johannn Hugo gefertigtes Instrument vom Jahr 1680 über die vorgenommene Oeffnung der Kasten, worin der heil. Rock gelegen.

Im Jahr 1725 ward er aus besonderer Rücksicht für den durchreisenden Kurfürsten von Köln, zur Verehrung ausgesetzt.

Im Jahre 1734 den 12. April befürchtete man Kriegsgefahr, daher ward der heil. Rock auf Befehl des Kurfürsten und Erzbischofs Franz Georg und in dessen Gegenwart, so wie mehrerer Domherren reserirt, agnoscirt und alsbald wieder mit größter Pünctlichkeit eingepackt und obsignirt.

In dem darüber von dem Official Schwang als Protonotar ausgefertigten Instrument heißt es: Ad effectum ut alio pro maiore securitate transferri possit. Ob er wirklich weggebracht worden ist, darüber liegt in actis nichts vor. Wenn er aber transportirt worden ist, so ward er doch bald zurückgebracht.

Im Jahre 1759, während des siebenjährigen Kriegs, näherten sich die Hannoveraner der Festung Ehrenbreitstein. Der Kurfürst und Erzbischof Johann Philipp beauftragte daher am 24. September nämlichen Jahrs den Offizial Radermacher, für die Sicherheit des h. Rockes zu sorgen. Er ward also nach Trier gebracht, und da in dem Domarchiv niedergesetzt. Da nichts mehr zu besorgen war, erließ der Kurfürst am 11. März 1765 ein Schreiben an das Domcapitel, daß man den h. Rock dem zur Abhörung der Hof-Kammeral-Rechnung nach Coblenz kommenden Domcapitular Hrn. von Schmidburg mitgeben solle. Der Befehl ward in der Art vollzogen, daß zwei Domvicarien, die HH. Unkel und Arensberg, denselben in einem Jachtschiff überbrachten. Das h. Kleinod ward noch am nämlichen Tage, am 2. April Abends zwischen 6—7 Uhr unter angemessener Begleitung in die Hofkapelle zu Ehrenbreitstein gebracht, andern Tags aber in einer feierlichen Procession, welcher der Kurfürst selbst beiwohnte, von Geistlichen in Leviten-Röcken auf die Festung Ehrenbreitstein getragen. Unterdessen wurden Vorbereitungen zur öffentlichen Aussetzung getroffen, und am 4. Mai 1765 ward er auf öffentlichem

Platze vor dem Zeughause, wo dafür ein eigener Altar aufgerichtet war, dem in großer Menge zuströmenden Volke gezeigt. Ueber alle diese Vorgänge sind in dem hiesigen Domarchiv die umständlich geführten Notarial-Protocolle aufbewahrt.

Im Jahre 1794, den 26. September, ertheilte Kurfürst und Erzbischof Clemens Wenceslaus dem Domcapitular und Chorbischof Grafen (Philipp) von Kesselstadt im Stillen (jedoch schriftlich) den Auftrag, zur Zeit der herannahenden Gefahr einer Belagerung der Festung Ehrenbreitstein, den h. Rock mit Zuziehung des geistlichen Raths Carove und des Domvicarius Schue nach Würzburg zu bringen. Die Reise ging über Montabaur und Limburg; und nach einem Berichte des Domherrn von Venningen war der h. Rock schon am 2. October zu Bamberg. Hier blieb er bis zum Jahre 1803, da er dann nach Augsburg gebracht wurde, wo er am 21. Juli ankam, und in größter Stille in die Sacristei der Hofkapelle gesetzt ward.

Bemerkenswerth ist es, daß Clemens Wenceslaus, der ein so gar frommer Erzbischof war, nie den h. Rock sehen wollte, wenn ihm auch der Antrag dazu gemacht wurde. Warum nicht? Wahrscheinlich 1) weil er nur auf das Wesentliche der Religion hielt, und allem nicht Wesentlichen abhold war; 2) weil er vielleicht besorgte, das jedesmalige Herausnehmen würde der Erhaltung desselben nachtheilig sein; 3) und gewiß vorzüglich wollte er — da in unsern Tagen alles Heilige so leicht in Zweifel gezogen und bespöttelt wird, — nicht die Veranlassung geben, daß die h. Reliquie der Gefahr einer unbescheidenen Critik ausgesetzt werde.

Die Anforderung, den h. Rock wieder nach Trier zu bekommen, ging auf Vermittelung des Herzogs von Cadore, französischen Ministers der auswärtigen Angelegenheiten, durch den Herrn Bogne, Secretär bei der französischen Gesandschaft in Baiern.

Diese Correspondenz liegt zwar den Acten, jedoch nicht vollständig, bei; aber der Kurfürst war geneigt, den h. Rock an die Trierische Kirche herauszugeben. Am 14. Juni 1810 schrieb der hochwürdigste Bischof Carl Mannay an den Kurfürsten, daß er den Hrn. General-Vicarius Cordel und den Domcapitular Schimper beauftragt habe, den h. Rock in Augsburg abzuholen, und am 26. Juni antwortete ihm der Kurfürst, daß er schon am nämlichen Tage beiden Beauftragten den Verschlag, worin sich der h. Rock befinde (le ballot) mit den dazu gehörigen Papieren habe einhändigen lassen.

Das ganze und genau geführte Diarium über die Reise liegt von der eigenen Hand des sel. Hrn. Cordel bei. Am 18. Juni 1810 reisten beide Herren von Trier ab, und kamen Montags den 25. Juni in Augsburg an.

Samstag, den 31. Juni, fuhren sie wieder von Augsburg ab.

Die Fahrt ging still vor sich, bis Sonntags, den 8. Juli, da man zeitig zu Merzig ankam. Die Merziger waren unzufrieden mit der stillen und unerwarteten Ankunft, indem sie Anstalten zum feierlichen Empfang gemacht hatten. Der Kasten ward vom Wagen abgenommen, in die Kirche getragen, und von der Nationalgarde Tag und Nacht bewacht. Andern Morgens, Montags den 9. Juli, war Segenmesse, darnach Abfahrt.

Von hier an ward der Wagen von den benachbarten Pfarreien processionsweise begleitet, welches Hr. General-Vicar Cordel so verordnet hatte. Zu St. Matthias angekommen, ward der Kasten mit dem h. Rock in die Kirche gesetzt, und die aus Trier kommende Procession abgewartet.

Der Zug ging nun nach Trier. Sechs Seminaristen trugen die h. Reliquie auf einer verzierten Bahre, die alsdann in die Schatzkammer gebracht wurde. Am 31. Juli 1810 wurden die Kasten in Gegenwart vieler Zeugen geöffnet und recognoscirt. Der h. Rock war in Taffet von dreierlei Farben eingewickelt, roth, blau und zuletzt weiß. Der Hr. General-Vicar Cordel schreibt nun mit eigener Hand Folgendes:

„Mit dem weißen Taffet nahm man nun das Kleinod heraus, „legte es auf den Altar in die Capelle, breitete es ganz aus und be„trachtete es genau, fand es am Vordertheile wie geblättert, so, „daß der erste Anblick der Erwartung nicht entsprach, und man ge„wünscht hätte, weniger Zeugen desselben zu haben, oder den heil. „Rock nicht in ihrer Gegenwart ausgebreitet zu haben; man ent„deckte einen Kopf von einem Thier darauf, und vermuthete, daß „man ehedessen zur bessern Erhaltung des heil. Kleinods eine Art „von Firniß darauf gemacht habe, der sich mit der Zeit verzehrt und „verblättert habe, wovon dann auch manche Theilchen sich ablöseten, „abfielen und von Einigen entwendet wurden. Spuren eines hohen „Alters sind unverkennbar daran. Ich maß ihn mit dem Maß ei„nes Schuhes und es fand sich die hier bezeichnete und beschriebene „Maß. Demnach ist er oben mit den Armen breit 5 Schuh, 5 „Zoll; unten 3 Schuh, 6 Zoll; lang hinten 5 Schuh, vorne 4 Schuh, „9 Zoll. Er ist mürbe und an einigen Theilen beschädigt, auch an „einem Orte durchlöchert und geflickt, inwendig brauner als auswen„dig, an einigen Plätzen weißlich, sonst graulich. Der Anblick ge„währt ein inneres Gefühl und eine Rührung, so sich nicht ausdrü„cken läßt; so wie dieses Browerus schon richtig bemerkte."

Man faltete den Rock wieder zusammen und machte alle Vorbereitungen, so wie die Ausschreiben zu dessen öffentlicher Aussetzung. Sonntag, den 9. September ward er im Dom vor der Schatzkammer hinter einem Glas aufgestellt; und der 27. September war der

letzte Tag der Aussetzung. Mehr als 227,000 Menschen aus der Nähe und Ferne haben ihn gesehen. Montags, den 1. October 1810 ward er zurückgezogen.

„Man blies den Staub davon, betrachtete ihn abermal näher, „fand keine Nath daran, wohl aber, daß die Rückseite mit Gaze „überzogen, die sich an manchen Orten losgelöst hatte und in Fa„sern herabhängt; die Vorderseite aber war mit rothblumigem Da„mast überzogen war, der größtentheils verschwunden und nur noch „geblättert anklebte. Man fand Nadelstiche mit Seide an den unter„sten Kanten und sonst in spätern Zeiten daran gemacht, die aber „nur den Ueberzug heften sollten. Auf dem linken Aermel ist ein „Loch oder Ausriß, so gewaltsam geschehen zu sein scheint, indem „der Stoff im Risse stark und wie neu scheint; die Kante davon ist „schwarzgrün und scheinen die Fäden des Einschlags eine andere „weißere Farbe gehabt zu haben, wie jene der Werbe. Die Fäden „sind so fein, daß man sie mit freiem Auge kaum unterscheidet. „Der Stoff scheint von Nessel zu sein. Nachdem man den heil. „Rock stark mit Weihrauch beräuchert, faltete man ihn, wie er ge„faltet war, nämlich jeden Aermel dreimal, umwand ihn mit drei „Stücken Taffet und legte ihn in die Kiste."

Ueber den ganzen Hergang ist ein ausführliches Instrument errichtet, welches den Acten beiliegt.

Der heil. Rock liegt jetzt in dem gemauerten Tische des hohen Altars in der Domkirche.

Das ist, was ich über den heil. Rock bis jetzt habe auffinden können. Entdecken sich in der Zukunft nicht Quellen, welche das Gesagte entweder entkräften oder bestätigen, so begnüge man sich einstweilen mit dem Gesagten.

Uebrigens liegt, um sich für eine alte Sache, die nicht vollkommen bewiesen werden kann, zu entscheiden, ein Hauptgrund in dem Gemüth des Menschen. Ist er, aus was immer für einer Ursache von Vorurtheilen eingenommen, so wird er sich allzeit gegen das erklären, was seinen Ansichten nicht entspricht. Hat er aber Vorliebe für eine Sache, so nimmt er halbe Beweise für vollgültige an, und überläßt sich gern dem Glauben, daß das, was er wünscht, wahr sei. Der Unbefangene zollt, ohne sich für das eine oder andere zu entscheiden, einer ehrwürdigen Sache, schon ihrer Antiquität wegen, Verehrung. Zu wünschen wäre es indessen, daß der Gedanke oder das Gespräch über den h. Rock in einem jeden eine fromme Rückerinnerung an die Leidensgeschichte Jesu veranlasse.

Geschrieben am Tage der Bekehrung des h. Paulus im Jahr 1834.

Ueber das ius spolii, oder das Recht rapite, capite, oder Rips-Raps.

(Schluß.)

Man hätte erwarten sollen, durch solche nachdrückliche und wiederholte Verordnungen wäre ein eben so ungerechter, als schändlicher Mißbrauch unter dem Theile der höhern Geistlichkeit abgeschafft worden, welche es sich zum besondern Beruf gemacht hatte, nicht allein die christliche Tugend, sondern den Gipfel derselben, die christliche Vollkommenheit, zu erstreben. Aber wie sehr findet man sich in dieser Erwartung getäuscht, wenn man die Klagen der Redonenser Synode liest, welche in derselben Provinz Tours im Jahre 1273 gehalten wurde, Klagen, die dahin lauten, daß die Verordnungen des Concils wenig oder nichts genutzt hätten. Das Uebel hatte sogar, wie aus den Bestimmungen dieser Synode erhellet, noch weiter um sich gegriffen. Um dasselbe zu hemmen, und, wo möglich, gänzlich auszurotten, wurde die frühere Anordnung erneuert und nach Maaßgabe des Bedürfnisses erweitert. Der zunächst hier in Betracht kommende dritte Kanon lautet: Ex cupiditate, quae radix omnium malorum est, procedit, quod Abbates, vel Priores, de loco in locum transferentes, vel translati, prioratus et alias administrationes vexantes, cessione, morte, vel mutatione Abbatum, Priorum, vel administratorum, bonis in eisdem inventis denudant; super quo alias in concilio edito apud Castrum Gonterii, per recolendae memoriae Vincentium praedecessorem nostrum, provida fuit deliberatione statutum; ne iidem Abbates, seu Priores, aut Administratores, prioratus huiusmodi seu loca vacationis tempore adeo denudare praesumant bonis in eisdem inventis, quin prioribus et monachis in eisdem manentibus usque ad tempora collectarum sufficiens provisio remaneret: et si contra facerent, ad dioecesani arbitrium punirentur. Sed *quia parum aut nihil utilitatis adhuc ex hoc evenisse comperimus:* nos statutum praedictum, sicut in praecedenti praedicto concilio plenius scriptum est, innovantes adiicimus; quod si Abbates, Priores, aut alii administratores, huius statuti concilii fuerint transgressores, praesentis auctoritate concilii ipso facto noverint se suspensos. Vergl. Harduin. Tom. VII. col. 664. Wie wenig das Kirchenvermögen in der damaligen Zeit ebenfalls gegen den Raub und die Plünderung der weltlichen Machthaber gesichert war, sieht man deutlich aus can. 1 der frühern und can. 4 der gegenwärtigen Synode, welche dieselbe nachdrücklich verbieten, unter Androhung der Excommunication und Hinzufügung von Seiten der letztern, daß jene Oerter, wo das weggenommene Kirchengut aufbe-

wahrt wird, so lange mit dem Interdict belegt werden sollen, als es der Bischof für gut findet. Die bis dahin besprochene Verordnung wurde endlich beinahe wörtlich wiederholt, can. 9 der Synode von Salmur vom Jahre 1276 (vergl. Harduin. Tom. VII. col. 739), can. 14 der Langesiensischen Synode (1278) (vergl. Harduin. Tom. VII. col. 762.). Alle bis dahin angeführten Verordnungen einzelner Provinzial-Synoden hatten es am Ende des dreizehnten Jahrhunderts noch nicht vermocht, den beschriebenen ungeheuern Mißbrauch abzuschaffen. Auch das Concilium Auscitanum vom Jahre 1300 hielt es noch für nöthig, allen geistlichen Körperschaften und den einzeln Personen die Plünderung der erledigten Kirchen unter der Strafe der Suspension ab officio et beneficiis zu verbieten, welche bis zur gänzlichen Restitution in Kraft bleiben sollte. Quaecunque, heißt es nämlich can. 2 der angeführten Synode, capitula, conventus, collegia et singulares personae, ecclesiarum cathedralium, regularium et collegiatarum vacantium, bona ipsarum occupaverint in earum dispendium et iacturam: eo ipso sint et tamdiu maneant ab officio et beneficiis quibuscunque suspensi, donec plene restituerint, id quod de bonis acceperint supradictis *).

Gleichwie die Aebte, so suchten auch die Bischöfe das Vermögen der erledigten ihnen untergeordneten Kirchen und verstorbenen Geistlichen sich anzueignen. Gegen Ende des dreizehnten Jahrhunderts war es schon ein förmliches Recht geworden, daß der Nachlaß der verstorbenen Beneficiaten dem Bischof als spolium zufiel. War während der Erledigung des bischöflichen Stuhles etwas entwendet worden, so mußte dieses innerhalb eines Monats restituirt werden. S. Thomassin Part. IV. lib. 4. cap. 33. n. 2. Die Bischöfe blieben hierbei nicht stehen, sie eigneten sich auch die sämmtlichen Güter einer erledigten Kirche zu. Das erwähnte Conc. Auscitanum verbot dieses aber nicht allein den Bischöfen, sondern auch allen andern Regular- und Secular-Prälaten. Episcopi, sagt dasselbe can. 3, Abbates, vel alii quicunque regulares, saeculares praelati, seu personae ecclesiasticae, qui vel quae bona dignitatum, prioratuum, vel ecclesiarum quarumcunque vacantium, sibi subiectarum, seu ad collationem, praesentationem, ordinationem, vel custodiam particularem, quae morientibus earum rectoribus vel ministris, in ipsis inventa, seu vacationis tempore obvenientia, quae in utilitatem earumdem expendi, vel futuris debent successoribus reservari, occupare, in suos usus convertere quoquo modo

*) S. eine ähnliche Verordnung von Bonifacius VIII. vom Jahre 1299. c. 40. de elect. et elect. potes. in 6to. (1, 6.)

praesumpserint: ipsi episcopi ab ingressu ecclesiae, ceteri vero ab officio et beneficio eo ipso tamdiu sint suspensi, donec restitutionem fecerint de praedictis: nisi ex causa rationabili hoc competere dignoscatur: quo casu de illis bonis intelligitur, quae deductis debitis ac aliis oneribus ipsarum ecclesiarum, et pro servitoribus, usque ad novos reditus supportandis, ex ipsis reperta fuerint superesse.

Ohngeachtet der Verbote der Concilien ließen die Bischöfe und Aebte und andere kirchliche Vorgesetzte doch nicht ab, das hinterlassene Vermögen der verstorbenen und ihnen untergebenen Geistlichen und der erledigten Kirchen an sich zu reißen. Der Papst Bonifacius VIII. verbot dasselbe ebenfalls im Jahre 1299 im Allgemeinen unter denselben Strafen und zwar der Strafe der excommunicatio minor für die Bischöfe und der gänzlichen Suspension (ab officio et beneficio) für die übrigen kirchlichen Würdenträger. Nur dann gestattete er denselben, die Hinterlassenschaft der untergebenen Geistlichen sich anzueignen, wenn sie hierzu ein besonderes Recht hatten, welches sich stützte auf ein besonderes Privilegium oder eine undenkliche Gewohnheit (consuetudo iam legitime praescripta), oder auf einen andern vernünftigen Grund; vergl. cap. 9. de offic. ordinar. in 6to (1, 16). Diese Spolien der Bischöfe und Aebte wurden ebenfalls mit Erneuerung der constitutio Bonifac. VIII. ausdrücklich verboten von der Synode zu Constanz vom Jahre 1417. Praelatis inferioribus et aliis huiusmodi, spoliorum exactiones praeter et contra iuris communis formam fieri interdicimus, constitutione felicis recordationis Bonifacii Papae octavi, quae incipit praesenti, super hoc edita specialiter, in suo robore duratura. Vergl. Harduin Tom. VIII. col. 860.

Nach dem Beispiele der Bischöfe machten nun auch die Päpste Ansprüche auf die Hinterlassenschaft der verstorbenen Bischöfe. Die ersten Ansprüche von Seiten der Päpste auf ein ius spolii findet sich im Jahre 1246. Die Veranlassung hierzu war folgende. In England hinterließen drei Archidiaconen nach ihrem Tode ein enormes Vermögen; zwei derselben waren ohne letzte Willenserklärung gestorben und das ganze Vermögen derselben war in die Hände der Laien gekommen. Sobald dieses der Papst in Erfahrung gebracht hatte, wollte er das Vermögen in Beschlag nehmen, sich stützend auf die Behauptung: ut si clericus ex tunc decederet intestatus, eiusdem bona in usus Domini Papae converterentur, und beauftragte mit jener Beschlagnahme die Jacobiten und Franciscaner. Allein der König verhinderte dieselbe. Dieses war indessen ein bloßer Versuch zur Ausübung eines Spolien-Rechtes, und nur in England an dem Vermögen von Geistlichen, welche ohne Testament gestorben waren, aber

ein Versuch ohne Erfolg. Vergl. Thomassin Part. 4. lib. 4. cap. 34. n. 3.

Ein eigentliches Spolien-Recht (droit de depouille) auf die Hinterlassenschaft der verstorbenen Prälaten erlangten die Päpste erst seit dem traurigen Schisma zwischen Urban VI. und Clemens VII. Der letztere nämlich, welcher seinen Sitz in Avignon aufgeschlagen hatte, reservirte sich, um seine sechs und dreißig Cardinäle zu besolden und den Aufwand seines Hofes zu bestreiten, alle reichen Beneficien nnd das Spolium der verstorbenen Bischöfe, Aebte und anderen Beneficiaten unter dem Schutze des Herzogs von Anjou, der die Regentschaft während der Minderjährigkeit Karls VI. führte, von dem man sagte, daß er bei der Beute betheiligt sei. Der Mönch von St. Denys, welcher das Leben Karl VI. beschrieben, erzählt: „Wenn ein Bischof gestorben war, so flogen von allen Seiten die Sammler und Untersammler der päpstlichen Kammer herbei, um das in Beschlag zu nehmen, was er an beweglichem Gute erworben hatte, obgleich dasselbe eher seinen Erben zu überlassen gewesen wäre, oder jeden Falles seinen Testaments-Executoren; es wurde nicht einmal gestattet, dasjenige herzugeben, was durchaus zur Erhaltung und Ausbesserung der Wohnungen nothwendig war. Die zeitlichen Güter der Klöster wurden ebenfalls nach dem Tode der Aebte in Beschlag genommen. Diejenigen, welche nachfolgten, konnten von dem Wenigen, was man ihnen gelassen hatte, die Mönche nicht unterhalten; um der Bettelei zu entgehen, waren sie gezwungen, entweder zu verkaufen oder um geringes Geld den Schmuck und das Silbergeräthe der Kirche zu verpfänden." Die Pariser Universität erhob sich gegen diese Neuerung; als aber derjenige, welcher hierbei den meisten Eifer bewiesen hatte, auf Befehl des Regenten in's Gefängniß geworfen wurde, mußte sie der Nothwendigkeit nachgeben und versprach dem Papste Clemens zu gehorchen.

Nachdem aber der König Karl VI. mit dem Alter auch ausgedehntere Kenntnisse und größere Characterfestigkeit erlangt hatte, erließ er i. J. 1385 ein Edict gegen das ius spolii des Papstes, welches mit vieler Kraft und Nachdruck zur Ausführung gebracht wurde. Ich glaube den Lesern dieser Zeitschrift keinen unangenehmen Dienst zu erweisen, wenn ich die hier in Betracht kommenden Stellen jenes Edictes wörtlich mittheile, um so mehr, da in denselben die verderblichen Folgen des ius spolii von Seiten des Papstes scharf und bestimmt bezeichnet werden. Nunc, sagt der König, cum Episcopum in regno nostro ab hac luce migrare contingit, Collectores et Subcollectores summi Pontificis in Provinciis, quibus subsunt huiusmodi Episcopi, ipsius summi Pontificis autoritate bona mobilia et immobilia ex decessu talium episcoporum relicta, etiam

illa, quae per suam industriam quaesierunt, quae amplius ipsorum episcoporum non sunt, neque censentur, sed ad suas haeredes, aut earum executores spectant, capiunt: et nihil de his in reparatione seu refectione aedificiorum et aliorum haereditariorum dictorum locorum Episcopalium eo casu convertentes: nulla etiam solutione, aut satisfactione dictorum episcoporum creditoribus facta per Collectores aut Subcollectores; praedicta bona haeredibus Episcoporum sic decedentium, qui ditiores inde nobis honestius in guerris nostris et alibi iuxta status eorum servire possent et deberent, totaliter amovendo, ac ipsos contra ius et consuetudinem exhaeredando, in iuris nostri, Regaliaeque post obitum Episcoporum, nobis in eisdem Ecclesiis competentis, ac totius Reipublicae praeiudicium non modicum et gravamen. Et non solum bona praedicta Episcoporum capiunt, sed etiam Monasterium, postquam Abbates viam universae carnis sunt ingressi: licet dicti Abbates non habeant, nec habere possint proprium. Ex quo sequitur, quod Abbates successores sic denudati bonis, servitium quod dicto summo Pontifici solvere necesse est, exhibere nequeant; nec valeant sibi et suis Monachis victualia, et cetera necessaria ministrare, unde divinum officium deseritur, officiaque ruinosa et cetera haereditagia remanent inculta. Mehre andere Verordnungen erließ derselbe König gegen das in Rede stehende, päpstliche Spolienrecht. Siehe dieselben bei Thomassin a. a. O. cap. 34. n. 6 – 8.

So fremd nun auch dieses Spolien-Recht den kirchlichen und Staats-Gesetzen war, so gegründet auch die Klagen gegen dasselbe sind; so hat es dennoch an Vertheidigern desselben nicht gemangelt. Unter diese gehört auch der Cardinal Baronius. Derselbe behauptet, die Päpste seien in der Ausübung des Spolien-Rechtes nur Vollstrecker der Kanonen gewesen; sie hätten das durch geizige Beneficiaten gesammelte Kirchenvermögen wieder zu seiner wahren Bestimmung zurückführen und aus demselben einen Schatz zur Unterstützung der Armen bilden wollen. Ad eiusmodi, sagt An. 397. n. 54. Negotiatorum potius dicendorum, quam Clericorum avaritiam compescendam cum sequiores essent Episcopi legis vindices, et ipsi interdum eodem morbo languerent: iure meritoque Romanus Antistes, ad vindicandas huiusmodi ex bonis Ecclesiae partas ac male congestas opes, per Provincias consuevit mittere exactores, quos vocant Collectores. De quorum importuna exactione cum querantur, has facile vitabant, et prudenter arte deludent, qui bona Ecclesiae quae supersunt, non congregarint, sed in pauperes erogarint. Habitantes enim in terra salsuginis, pauperes scilicet, clamorem non audient exactoris.

Allein das heißt das päpstliche Spolien-Recht mit Gründen stützen, die es weder in seiner Entstehung, noch in seinem Verlaufe hatte. Will man die Wahrheit gestehen, so muß man vielmehr behaupten, daß diejenigen Grundsätze, von welchen aus man das päpstliche Spolien-Recht bekämpfte, mehr mit dem Geiste und dem Buchstaben des kanonischen und bürgerlichen Rechtes übereinstimmten, als die Prätensionen der Päpste. Man betrachte nur die von uns angeführten Gesetze und die Klagen Karl's VI. Selbst durch Geist und Gelehrsamkeit ausgezeichnete Päpste verzichteten auf dieses Spolien-Recht, wie auch Alexander V. auf der Synode zu Pisa (i. J. 1409) that, sess. 20. Dominus noster, sagt Thomassin a. a. O. n. 10, notificavit omnibus per organum domini Archiepiscopi Pisani, quod non intendit amodo, ut antea reservare bona, seu spolia Praelatorum, et aliorum morientium Praelatorum. Nach einer andern Ausgabe jenes Concils, der auch Harduin gefolgt ist, heißt es: dominus archiepiscopus Pisanus in praesentia Papae in concilio alta voce dixit, quod a parte Domini nostri Papae, qui praesens erat, dictus dominus noster compatiens statui ecclesiarum et paupertati, plene et libere revocabat reservationes factas de spoliis defunctorum praelatorum. Vergl. sess. 20. Concil. Pisan. bei Harduin tom. VIII. col. 93. Ja, wie sehr man gegen dieses Spolien-Recht war, und wie wenig man dasselbe in den bestehenden kirchlichen und staatlichen Gesetzen begründet finden konnte, erhellet offenbar daraus, daß man auf der Synode zu Konstanz dasselbe seinem ganzen Umfange nach untersagte. Cum, heißt es sess. 39, de spoliis et procurationibus, per papam facta reservatio et executio et perceptio procurationum, ordinariis et aliis inferioribus praelatis debitarum ratione visitationis, nec non et spoliorum decedentium praelatorum, aliorumque clericorum, gravia ecclesiis, monasteriis et aliis beneficiis, ecclesiasticisque personis afferant detrimenta; praesenti declaramus edicto, rationi fore consentaneum, et reipublicae accomodum, tales per Papam reservationes, ac per collectores et alios auctoritate Apostolica deputatos sive deputandos, exactiones seu perceptiones de cetero nullo modo fieri seu attentari; quin immo procurationes huiusmodi quorumcunque praelatorum, cardinalium etiam, vel ipsius Papae familiarium, officialium et aliorum quorumvis clericorum, in curia Romana vel extra, ubicunque et quandocunque decedentium, spolia seu bona eorum mortis tempore reperta, plene et libere pertineant illis, et per illos recipiantur, quibus alias, praefatis reservationibus, mandatis et exactionibus cessantibus, competerent et pertinere deberent. Vergl. Harduin Tom. VIII. col. 859 und 860. Diese

Entscheidung, obgleich eine rein doctrinelle, sagt Thomassin, war ohne Zweifel von der größten Wichtigkeit, weil sie von einer so hohen Versammlung ausging. Nichts desto weniger widerrief der Papst Martin V., der in der folgenden Sitzung gewählt worden war, und auf die Annaten in der ein und vierzigsten Sitzung der Synode verzichtete, keineswegs die Spolien. Dieses Recht erneuerte sich mit jedem Tage; wenn man es nicht in Frankreich abschaffen konnte, um so weniger in mehren andern Staaten.

Der Papst Pius II. wollte das Spolien-Recht in Frankreich wieder einführen. Allein der König Ludwig XI. widersetzte sich dieser Einführung durch ein Edict vom Jahre 1463 nach dem Beispiele Karls VI. Praecipue bona Praelatorum et virorum ecclesiasticorum decedentium, tam Regularium, quam Saecularium, quae spolia defunctorum interdum nuncupantur, nullatenus per Papam aut suos Officiarios usurpari. Noch strenger untersagte Ludwig die Spolien durch sein Patent vom Jahre 1464, und bedrohete alle mit Verbannung und Einziehung des Vermögens, welche seinem Verbote entgegen handeln würden. Aus allem diesem mag man erkennen, was an der Behauptung ist, das Spolien-Recht der Päpste sei in den Ländern, wo die Cleriker testiren durften, auf die Güter, worüber dieses nicht geschehen war, beschränkt. Frankreich beweist hiervon das Gegentheil. Wo dergleichen Beschränkungen auch vorkamen, sind sie weder von den Päpsten, noch von den Bischöfen ausgegangen. In dem sechszehnten Jahrhunderte wollten noch die Päpste den Prälaten und den übrigen Beneficiaten das Recht zu testiren nicht gestatten. Pius IV. verbot allen Geistlichen durch seine constitutio „Grave vobis“ vom Jahre 1560 ohne Erlaubniß des römischen Stuhles zu testiren, reservirte die Hinterlassenschaften derselben der apostolischen Kammer, und erklärte zukünftige Schenkungen oder letztwillige Verfügungen darüber für null und nichtig. Vergl. Bull. Mag. Tom. II. S. 9. Tenore praesentium decernimus et declaramus, omnia et singula testamenta, donationes, in illis vel mortis causa factas, cocidillos, legata, et quaecunque alia in ultimis voluntatibus per quoscunque Ecclesiarum praelatos, etiam si Patriarchali, Archiepiscopali, vel Episcopali praefulgeant dignitate, ac quorumvis monasteriorum cuiuscunque Ordinis Abbates, seu commendatorios ac presbyteros, et alias quaslibet Ecclesiasticas personas praedictas, et quascunque alias, quae ex bonis, et redditibus Ecclesiasticis, et beneficiorum fructus percipiunt, absque nostra seu eiusdem sedis speciali licentia et facultate, quomodolibet quae in futurum ab illis quocunque praetextu, aut quaesito calore, etiam in hospitalium et aliorum piorum locorum huiusmodi de dictis redditi-

bus fieri, condi, testari, seu relinqui, aut quovis ultimae voluntatis titulo disponi contingerit, nulla, irrita, inania, invalida ac nullius prorsus roboris ac momenti fore et esse . . . . Bona quaecunque posthac in dictis testamentis relicta, tamquam spolia ad nos et eamdem cameram (apostolicam) spectantia et devoluta. Eine ähnliche Verordnung erließ Pius V. im J. 1576. Vergl. „Constitutio Romani Pontificis" Bull. M. Tom. II. p. 253 und cap. 2. de spoliis clericor. in 7mo (3, 3); ferner Gregor XIII., vergl. c. 3, 4 eodem. Seit dem sechszehnten Jahrhundert fiengen aber die Spolian an, allmählich außer Gebrauch zu kommen. Nach der Praxis und den bürgerlichen Gesetzen der meisten Länder wurden die Anverwandten der Geistlichen, wenn letztere auch kein Testament hinterlassen hatten, zur Erbschaft gelassen, und selbst jenes Vermögen, welches aus dem Amte erworben worden war, und Rechte auf Spolien, von welcher Seite her sie auch kamen, wurden nicht mehr anerkannt. Gegenwärtig sind dieselben in den meisten Ländern verschwunden. Allerdings ist in unserm corpus iuris canon. die Rede von einem ius spolii z. B. c. 3. q. 1 und 2, de restitut. spoliat. (2, 13), und in 6to eadem (2, 5); allein dieses betrifft einen ganz andern Gegenstand. Man versteht darunter ein Rechtsmittel, also ein Recht, dessen man sich in Form einer Klage (actio spolii) bedienen kann, wenn man auf irgend eine Weise, auch ohne Arglist des Spolianten, in einem bisher stattgehabten factischen Zustande, welcher dem gemeinen Rechte nicht widerstreitet, gestört wurde. Vergl. hierüber Thibaut's System des Pandecten-Rechts S. 317. 7. Aufl.

Selecta exempla testimoniorum ecclesiae Armeniae de sancta sede Romana *).

§. 1.

De s. Petro.

1. Sanctus Gregorius Armeniorum Illuminator saec. IV. *(in sua Catechesi apud Agathangelum, pag. 197, 198. Ed. CP. an.*

*) Als Pius VII. im Jahre 1800 zu Venedig zum Papste gewählt worden war, besuchte er unter andern auch das berühmte Mechitaristen-Kloster auf der Insel St. Lazaro bei Venedig. Um das Andenken an diesen ehrenvollen Besuch zu erhalten, gaben die Mechitaristen-Väter eine kleine Schrift heraus, welche den Titel führt: Ecclesiae Armeniae,

1709). „Veri igitur discipuli olim congregati ad verum magistrum Iesum Christum Dominum nostrum Salvatorem beneficum, Filium Dei unctum, ab eo interrogati sunt . . . . Quorum qui primus erat Petrus dixit: *Tu es filius Dei vivi:* propter quod et beatitudinem consecutus est . . . . Atque *eum fecit Petram firmamenti omnium Ecclesiarum.*"

(*) 2. Literae conventionis inter s. Silvestrum Papam beatae recordationis et s. Gregorium Apostolum Armeniorum cognomento Illuminatorem (saeculo quarto). „Praesens edictum subscriptum fuit a me Eusebio seu Silvestro Papa Principum Apostolorum Petri et Pauli successore: qui coeli ac terrae clavibus potestatem habeo super christianas nationes universas ab Occidente usque ad Orientem: qui in coelo ac terra ligo solvoque, potens in omni universali Iesu Christi Ecclesia Ordinator atque Arbiter, Silvester Summus Pontifex Romae atque Orbis universi."

3. S. Iacobus Episcopus Nisibenus s. Gregorii Illuminatoris Patruelis, seu Amitae filius. *(Serm. VII.)* „Simon caput discipulorum . . . . ut primum lavit peccata sua lacrymis fletus sui, suscepit eas Dominus noster, fecitque *illum fundamentum, et vocavit eum Petram aedificii Ecclesiae.*"

4. S. Isaac I Parthus Catholicus saec. V. ineunte *(Homil. de Eccles.)*, „Quid ergo intelligendum quod ad Petrum dictum fuit, *Tu es Petra;* nunquid velut unus lapidum? absit. Sed homo rationalis, atque *princeps Apostolici Ordinis.* Et quoniam fide inconcussa professus est Christum Filium Dei vivi, ideo beatitudinem obtinuit, et nominatus est Petra; itaque *aedificati super eum* non lapides sunt inanimi, sed homines illius fidei participes."

5. S. Moyses Grammaticus Chorenensis saec. V. *(Chriarum lib. VIII Exempl. 5)* Petrum ita loquentem inducit: „A quo (Christo) deinceps honorificatus fui, primorum factus princeps per Primatum." Idem Petrum nominat: *(ibid.)* „Claviger Regni Coelorum, Fundamentum Ecclesiae."

---

eiusdemque doctorum de S. Sedis Rom. suprema auctoritate, deque S. Petri Apostolorum Principis eiusdemque Successorum Rom. Pontif. primatu selecta Testimonia etc. anno MDCCC. Der Redacteur der Annali delle Scienze religiose, Abbate de Luca hat in Erwägung, daß die wenigen davon abgezogenen Exemplare vergriffen worden, das Ganze von neuem in armenischer Sprache nebst der lateinischen Uebersetzung im 5. Bande Nro. 13 seiner Annalen abdrucken lassen. Den Lesern dieser Zeitschrift wird es ohne Zweifel willkommen sein, diese Zeugnisse in der lateinischen Uebersetzung nachstehend lesen zu können, da dieselben bisher in Deutschland unbekannt geblieben sind.

(*) 6. Eznigh Colbensis saeculo V., edit. venet. p. 263. „Non ego tantum Paulus, minimus Apostolorum, qui dignus „mysterio fui, id nequeo; sed ne Petrus quidem ipse, Apostolorum Princeps, hoc si vidisset, explicare posset."

7. B. Ioannes Mandacunius Armeniorum Catholicus saec. V. (*in concione sua apud Pharbensem*). „Petrus Ianitor et Claviger Regni Coelorum."

8. Ananias Siracunius saec. VII. (*Lib. Astronom.*) Arietem, primum in Zodiaco signum, Iudae comparat inter filios Israel, et Petro inter Apostolos dicens: „Ex Apostolis autem Petrus, „non quoad electionem, sed secundum cognominis societatem (*scilicet cum Christo proprie nominato* Petra, ut *I ad Corinth.* „*X, 5*), et per praesidialem Primatum in choro Apostolico."

(*) 9. Moyses Calcatensis (Historia Albanorum Orientalium saeculo VIII.). „Beatus Petrus animo reputans se, non obstante negatione sua, semper fuisse Caput Apostolorum, ac „simul clavigerum et principem regni coelestis."

10. Chosroes Magnus, Episcopus Anzavazenus saec. X. (*in Comment. Div. Off. pag. 362*). „Apostolorum caput Petrus „claviger regni Coelorum . . . . qui *Petra* a Domino nominatus est, et fundamentum Ecclesiae positus fuit . . . . Romae „crucifigebatur capite deorsum inverso, cursum vero ad Coelum dirigebat, etc." Idem passim nominat Petrum *Caput Apostolorum*, sicut et Romam *Magnum Thronum*. (*ibid.*)

11. S. Gregorius Narecensis praememorati Chosrois filius (*in Praeconio Apostolorum*). „Primus, praenumerandus, et „honorifice praeferendus, Petra firmata, et crepido fundata, „lapis nominatissimus, septenaria professione (*scilicet nominis* „*Christi, quod septem constat literis*) aptissime descriptus . . . „electus, et gloria ornatus Cephas." Idem in *Praeconio s Iacobi Nisibeni:* „Choragus Apostolorum classis benedictae."

12. Gregorius Magistrianus saec. XI. (*Epist. ad Abrehim.*) „Denique unus cruci affigitur capite inverso, et crucem osculatur, atque in cruce eumdem (Crucifixum) praedicat; ille „quidem qui *fundamentum est fidei Apostolorum et Prophetarum.*"

13. Nierses IV. Claiensis Catholicus saec. XII. Scinorhali, (*i. e. Gratiosus*) nuncupatus (*lib. Versuum Hisùs Corù*, *h. e Iesu Fili.*).

„Et proprium sibi nomen Petrae
„Immobilis concessit illi:" (Petro.)

Idem *ibid.*

„Discipulorum supremi
„Sanctae Fidei, immobilis Petrae."

14. Sarchis, h. e. Sergius Doctor mellifluus, Niersis Claiensis Condiscipulus (*in Praef. Comment. I Epist. s. Petri.*). „Petrum autem cum memoro, quem dico? . . . Eum certe, qui „*Petra nominatus, et in fundamentis Ecclesiae positus fuit* . . . „Claudentem et reserantem Portas Coeli . . . Verum Evange„listam, et coelestem Operarium: sapientissimum Architectum, „et absque fundamento aedificatorem, cuius manus fundamenta „iecerunt Ecclesiae in magna Antiochia et in oculo orbis ter„rarum Roma.“ Et in illud Cap. I, v. 1. *Petrus Apostolus Iesu Christi*, sic eloquitur: „Aliud erat ei nomen a suis domesticis „impositum, scilicet Simon. Verum oculus Iesu omnia cernens „cum perspexisset illius fidei soliditatem contrariis affectibus „minime cedentem, mentem eius in bono perstantem, mutavit „etiam nomen illius omnino ad imaginem eius Fidei. Intuitus „(inquit Ioann. I, 42) eum Iesus ad se venientem dixit: *Tu es* „*Simon filius Iona; tu vocaberis Cephas, quod interpretatur Pe*„*trus*. Vidistine verum honorem ab optimo et sapientissimo „Domino collatum Famulo? quem nemo carne et fluxa hac no„stra natura praeditus obtinuit: nec ullus Iustorum, nec sancto„rum Prophetarum, neque Evangelii discipulorum, nisi solus Beatus iste.“ Cuius mysterium explanat idem auctor (*in Comment. Epist. II Petri I, 1*) dicens: „Dominus noster honore „decoravit Beatissimum Petrum mutans ipsius nomen ad simi„litudinem antiqui Abraham et Iacob, ut eum quoque Patrem „multarum gentium efficeret veluti Abraham, quin etiam eo ex„cellentiorem, diviniorem que. Ille enim mortalis cum esset, „mortalis generationis Pater fuit, ideoque in nominis commu„tatione unius elementi additamentum accepit. Iste vero quo„niam *Pater spiritualis generationis erat futurus, et Caput at*„*que Dux*, integram recepit nominis mutationem: Simonem „nominans Petrum, qui interpretatur Petra, et *super illam* „*aedificandam promittit Ecclesiam*, superiorem cunctis adversi„tatibus tentationum, quae sunt portae Inferi.“

Idem auctor non semel vocat Petrum:

„Caput ac Praesidem Apostolorum: Fundamentum fidei: „Caput et Ducem novae Gratiae: Os totius Ecclesiae, etc.“ quemque ita alloquitur (*in fine Comment. 1 Epist. Petri*): „Pre„cor te, Pater venerabilis, Caput, Dux, Apostole et Praefecte „novi Foederis et Populi, universam plenitudinem Ecclesiae „commendabis Domino Verbo, ut inconcussa firmitate stet su„pra fundamentum professionis tuae et confessionis. Aperi „nobis clausas Coeli portas: fac nos omnes dignos videre te „in tua gloria sicut solem clarificatum, vel potius soli ipso

„praecellentibus (*scil.* Angelis) assimilatum, et cum Christo re-„gnantem etc.“

15. S. Nierses Lambronensis Archiepiscopus Tarsi in Cilicia eodem saec. XII sic s. Petrum alloquitur (*in Expos. Missae, Serm. de Eccl.*): „Secundum a Christo te agnovimus, o „Petre, Caput post Caput tu sedisti nobis eius discipulis: Pe-„tram firmitatis cunctis nobis te iecit fundamentum huius Tem-„pli: Agnos et oves in tuas concredidit manus pascendas, ac-„cepto dilectionis tuae pignore.“ Idem Petri auctoritatem sic exponit (*ibid.*): „Nunc itaque ecclesia Dei, Populus christianus „in tres classes discernitur, nimirum, in Plebem, Ministros et „Presbyteros. Atque isti iterum in singulis classibus distin-„guuntur in tres Gradus. Ordo Presbyterorum in Archiepisco-„pum, Episcopos et Sacerdotes, Secunda Classis Ministrorum „dividitur in tres Gradus, in Diaconos, Subdiaconos et Cleri-„cos. Tertia vero Classis Plebis, non secundum gradum, sed „sola fide discriminatur in Ascetas, seu Monachos, Populos „Sanctos et in Fideles Catechumenos.“ Hic porro similitudinem hos inter et Choros Angelorum distinctorum in tres trinos gradus referens, sequentia subiungit: „His ternis Classibus „praeficiens Christus Apostolorum Caput Petrum, illi commisit „eas pascere iuxta diversa dilectionis vim. *Simon*, inquit, *di-„ligis me?* et cum fassus est, tum dixit: *Pasce agnos meos*, „nimirum communem Plebem. Secundo autem dilectionis exi-„gens confirmationem, adiecit: *Pasce oves meas:* ut scilicet „Sacerdotali dignitate regeret Agnos, et Ministrorum Classes. „Denique amplius dilectionis acceptans pignus, tum dedit ei „potestatem Summi Sacerdotii, praesidendi Presbyteris, ac eis-„dem subiunctis Ministris et Populo . . . . Petrus dignus effici-„tur summum ascendere gradum Pontificatus, atque pascere „Arietes Presbyterorum Classem, et Oves ordinem Ministrorum, „et Agnos Coetum Populorum.“

Idem ibi in illud Zachariae III, 9. *Super Lapidem illum septem oculi*, inquit: „Super illum sunt septem oculi, id est, „Spiritus Sanctus, qui descendit a Iesu, et requievit super „unam eius Ecclesiam, *quae etiam firmata est super Simon „septem virtutibus.*“

Idem in Comment. Psal. XXVIII. *Afferte Domino filios Arietum*, ita disserit: „Per filios Arietum intelligimus illum „ipsum, qui hanc precationem adhibet, qui natus est ex Arie-„tibus secundum spiritualem partum, nempe a Rectoribus Ec-„clesiae per doctrinam: etenim illi sunt Arietes, Presbyteri, „Patres, qui praesident gregi, quosque pascendos commendavit

„Dominus sancto Petro post Agnos et Oves. Cum enim dedis-„set pignus dilectionis ter repetitae, dixit: Pasce Arietes meos, „illos scilicet qui dignitate praestant Ovibus, ita ut esset non „tantum *Pastor*, *verum etiam Archipastor.*“ Et infra in illud: „*Dilectus quemadmodum filii Unicornium*, ait: „Quem initio „Arietem nominavit, patremque istius, eundem hic Unicornem „dicit, qui sunt sancti Apostoli, et illorum Sectatores, *quorum* „*Pastor et Caput erat Petrus.*“

Idem Lambronensis Doctor in Oratione habita in Concilio Tarsensi (pag. 27). „Aedificaturi sumus intelligibile Templum „Dei, quod fundatum est super Petrum.“

(*) Gregorius Doctor Nareghensis aut Sgheurensis, saeculo X sive XIII. „Salvator ipse primum Confessorem Petrum con-„stituit Ecclesiae suae fundamentum dum illi dixit, eum con-„fessione sua fundamenti petram factum esse, seque super „hanc petram Ecclesiam suam aedificaturum, id est omnes fide-„les, ac veros Confessores Triadis Consubstantialis, eiusdem-„que naturae.“

16. Ioannes Ezenganus Doctor saec. XIII. (*Comment. in Matth. c. X, v. 2*). „Quamquam omnes erant principales, ta-„men Petrum illis praeficit Caput: nec tantum illis, verum „etiam Agnis et Ovibus, et Arietibus Pastorem eligit. Quo-„niam vero aliquis est Primus ratione ordinis, et alius ratione „virtutis; cum iste utroque polleret, ordine scilicet propter „aetatem provectiorem; et virtute ob fervidam dilectionem, et „intrepidam fidem; ideo honoris causa illum nominat Primum.“

Idem Doctor (*ibid. XIII. 24*). „*Tu es Petra* simul cum „tua professione, *et super hanc Petram aedificabo Ecclesiam* „*meam*“ Idem (*ibid. XVI, 18.*) „Quemadmodum Pater meus „dedit tibi agnoscere me, similiter et ego *pono te Petram fidei* „*a te initium faciens:* non enim dicit, facio, sed *tu es Petra* „. . . . . At tu cerne hic virtutem Domini, quod virum unum „piscatorem omnibus lapidibus duriorem effecerit, ita ut licet „totus orbis impetum faciat in illum, non poterit praevalere „. . . . sicut Pater dicebat Ieremiae: *Posui te tanquam colum-„nam ferream, et velut murum aereum:* illum tamen uni na-„tioni, hunc verum Filius toti mundo ineluctabilem; et iure „quidem, nam quod ipse aedificat, quis potest destruere?“

17. Basilius Doctor saec. XIV. (*in Comment. s. Marci c. XIV, v. 15*). „Coenaculum grande est Ecclesia magna, ubi „Dominicum Pascha paratum est: *Paterfamilias domus est Pe-„trus Apostolus, cui commisit Dominus domum suam*, quo factus „est unus Grex, unus Pastor, et una Ecclesia.“

Eadem fere repetunt ceteri Armeniorum Doctores saeculis subsequentibus, quibus adiiciemus etiam Libros Liturgicos eadem pariter docentes ubique, ex quibus pauca haec subiecta sufficiant.

18. Rituale Armeniorum Ecclesiae (*Arm. Masdotz.*) in Benedictione Lapidis fundamenti Ecclesiae. „Domine Deus no„ster, qui nomen Sancti principalis Apostoli Petri vocati Pe„tram, et super eum (*vel eam*) aedificasti universam Ecclesiam „Catholicam."

19. Hymnarium (*Arm. Sciaragàn.*) (Deus) „qui Beatum „Petrum nominasti fieri Supremum electorum Apostolorum clas„sis, Caput sanctae Fidei, Fundamentum Ecclesiae. Qui essen„tiam ineffabilis Unigeniti superna revelatione Patris profitens, „beatificam meruit gratiam, Petra inexpugnabilis a portis In„feri." Ibidem passim s. Petrus nominatur: „*Petra Fidei Ec„clesiae; Caput electi pusilli gregis, etc.*"

20. Carminum et Melodiarum Liber (*Arm. Canzaràn.*). „Petre et Paule Christianorum gloria, magna est hodie vestra „festivitas in urbe Roma . . . . quorum unus tu Petra anguli „Ecclesiae positus es, alter super te aedificabat homines." Item: „Gratia tua coelestis, velut solis fulgor in animum Si„monis illapsa, aedificabat Templum tribus in partibus totius „mundi, in Asia, Libya, Europa." Rursus: „Praesidens chori „(Apostolorum), Caput gregis electi, thronum tenens tuum, „Petrus admirabilis, Petra fidei." Et post duodecim Apostolos recensentur: „Septuaginta numero (Discipuli), eorumque quin„genti Sectatores . . . . Choragus vero horum trium generum, „in Sede fidei, Petra inexpugnabilis a portis Inferi, Clavis „Paradisi . . . . Cruce (a te Christe) praenuntiata coronatus „ad tuam similitudinem, consecrator summi viri fratris tui (s. „Iacobi) in prima Sede (Hierosolymae)." Item: „Caput Eccle„siae et Petra, Fundamentum immobile, Princeps electae Clas„sis, primus profitens Unctum Deum Petrus Apostolus."

21. Synaxarius, seu Legendarius (*Arm. Aismavurk.*) (22. ian.), Apostolus Christi s. Petrus, *Petra Fidei et Caput s. Ec„clesiae,* apprehensus ab Herode in carcerem fuit coniectus." Item (29 Iunii) „Magnus Christi Apostolus s. Petrus, *Petra „Fidei et Fundamentum Ecclesiae.*" Item (23 octob.) „Petrus „Petra Fidei, et *omnium maximus, Vices gerens Christi,* assensu „et voluntate omnium ss. Apostolorum elegit Iacobum iustum, „et ordinavit eum Episcopum Hierosolymae."

(*) Ac die 27. Decembris. „Christus ipse eum beatum ap„pellavit, eumdemque Ecclesiae suae constituit fundamentum,

„cique coeli claves dedit, eumque caput sanctorum Apostolo„rum fecit, uti illi ipsis loco Christi imperaret."

22. Homiliarius (*Arm. Giarrendir.*), in Vita ss. Cypriani et Iustinae. „Petrum in medium afferebat, fundamentum et „Canonem Ecclesiae, atque Claves Coelorum a Christo acci„pientem."

§. 2.

De successore s. Petri et primatu sedis Romanae.

1. In Nomocanone, sive Iure Ecclesiastico Armeniaco, cuius auctor fuit Mechitar Coscius Canzacenus Doctor saec. XII labente, ac XIII ineunte, adiuvantibus illum aliis Armeniorum Doctoribus Iurisperitis, qui cap. CCXXV postquam coelestem Hierarchiam enumeravit I Angelos; II Archangelos; III Principatus; IV Virtutes; V Thronos; VI Potestates; VII Dominationes; VIII Seraphim; IX Cherubim; deinde Ecclesiae quoque Hierarchiam ad novenarium reducit numerum, ubi tres postremi sunt isti, videlicet: „VII Episcopi; VIII Catholici, Episcopo„rum praecipui, qui digniorem habent Sedem, Seraphim assi„milati . . . . IX Chorus *omnium supremus Papius* (vel ut „aliud exempl.), *Francus* (i. e. Latinus, sive Europaeus) *Papa,* „Cherubim habens similitudinem, cuius est Regum ordines in„stituere."

2. Synaxarius XXIV mensis maii refert hominem quemdam saecularem a Presbytero excommunicatum, et post illius obitum poenitentia ductum absolutionem quaeritasse; et mox de illo subdit: „Peragrabat Monasteria, et peritiores Armenio„rum Doctores consulebat, remedium insanabili aegritudini „suae petendo. Cui responsum dederunt sapientiores tunc tem„poris Praesules, dicentes: ad sanationem gravissimi vulneris „tui nullum superest remedium, nisi ut Romam pergas, ubi „sunt aperientes et claudentes Regnum Coelorum, ss. Apostoli „Petrus et Paulus, atque ligantes et solventes in Coelo et in „terra; ipsi possunt vulneribus tuis mederi. Ille autem sine „mora properavit proficisci; pro nihilo ducens itineris longitu„dinem, ac Deo favente pervenit ad Urbem." Atque ibi, ut fuse prosequitur narrator, absolutionem mire consecutus est. Narratio haec licet nonnullis videatur dubiae fidei, manifeste tamen probat universam Armeniae nationis persuasionem de suprema auctoritate Sedis Apostolicae.

3. Vitae ss. Patrum (*Ed. CP. c. XVI, pag. 350*), referunt tres viros religiosos seipsos evirasse per inscientiam, quamobrem cum a Sacrorum communione interdicti fuissent a Patriar-

chis Alexandrino, Antiocheno et Hierosolymitano; „Tunc dixe-„runt ad invicem: adeamus Papam Romae, et ipse iudicium „nobis ferat hac de re. Profecti itaque ad Romanum Pontifi-„cem, retulerunt illi haec omnia dicentes: ita atque ita ege-„runt nobiscum (ceteri Patriarchae). Nos autem ideo venimus „ad te, ut iudicium facias nobis: *Tu enim es dominus et Caput „eorum omnium.*"

4. Hymnarium, in Hymno de Ecclesia ita canit: „Salvum „fac filium servi tui, quem per Romanam Sedem honore auxi-„sti, ubi posuerunt Petram Fidei, et fundamenti sanctae Ec-„clesiae."

Illud *filium servi tui*, varie exponitur, sed ad rem nostram animadvertendum venit id, quod eo loco profitetur Petram fidei, et fundamentum s. Ecclesiae in Romana Sede fuisse collocata.

5. Zacharias Catholicus saec. IX. in illud Luc. II, 1. *Exiit edictum a Caesare Augusto*, mystico sensu sic praeclare disserit. „Antequam natus esset (Iesus) in Bethlehem, terrestrem pote-„statem defert Romanis, quae quarta est Bestia a Daniele „praenunciata; Romae enim *Sedem Petri et Pauli, ac princi-„palitatem s. Ecclesiae erat conditurus*, et ad fidem vocaturus „Regnum Romanorum, ut esset virga christianae professionis „supra adversarios Crucis Christi."

6. Nierses IV. Claiensis Armeniorum Catholicus in Epist. I. ad Manuelem Comnenum Imperatorem. „Imo etiam accepi-„mus, quod *Sanctus et primus omnium Archiepiscoporum Pon-„tifex Romanus, et Vicarius Petri Apostoli* de suis Sapientibus „delegavit (aliquos) ad agendum coram Sacram Maiestatem „Vestram de concordia Fidei."

Idem Doctor et Poeta praeclarus in Carmine elegiaco pro Edessa urbe ab infidelibus capta sic alloquitur Romam:

„At tu, Roma, urbium mater, alma et veneranda,
„Sedes Petri Magni, Apostolorum Principis,
„Ecclesia immobilis, aedificata supra Petram Cephae,
„Invincibilis a portis Inferi, et Coelum obsignatum reserantis.
„Vitis decora pluribus ornata palmitibus,
„Firmissima radice praedita planta Pauli,
„Eiusque sanguine irrigata, ut Paradisus in Eden."

7. Leo Princeps, qui primus fuit Armeniorum Rex in Cilicia, accipiens coronam ab Innocentio III. A. D. 1198, Cyriaco Historico referente: „Adeo sibi gloriae duxit Apostolos Petrum „et Paulum, qui sunt in urbe Roma, tamquam si ab illis acce-„pisset benedictionem coronae." Ipse autem Rex Leo suam

ad Pontificem epistolam ita exorditur: „Leo Armeniorum Rex, „Reverendissimo in Christo Patri et Domino Innocentio, Dei „gratia Summo Pontifici, et Universali Papae tanto ac tali ho- „nore dignissimo .... Gloria, laus et honor Omnipotenti Deo, „qui vos tantum et talem Pastorem Ecclesiae suae praesse „voluit, vestris bonis meritis exigentibus, et tam fructuosam „et firmam fabricam super fundamentum Apostolorum compo- „nere; et tantum lumen super candelabrum positum, toti orbi „terrarum ad salutem totius Christianitatis effundere dignatus „est, etc.“ *apud Innoc. III. lib. II, Ep. 208.*

8. Gregorius VI. Abirad sub eodem Rege Catholicus Armeniorum, in Epist. I. ad eundem Innocentium III.: „Vobis qui „estis Caput post Christum, consecrati ab eo, et Caput Catho- „licae Ecclesiae Romanae, Matris omnium Ecclesiarum, adeo „prudentes et Sancti, quod debetis esse in loco Apostolorum „sublimis Papa; et vobis sanctis Archiepiscopis, Episcopis, Car- „dinalibus, Presbyteris, Clericis, et omnibus qui sunt de ve- „stra sancta Ecclesia, Salutem et Fraternitatem. Pax Dei sit „inter vos. Gregorius servus Iesu Christi, per gratiam Dei „Catholicus totius Ecclesiae Armeniorum, filius vestrae sanctae „Ecclesiae, quae est fundamentum legis totius Christianitatis „.... Cum vos qui estis Caput, estis incolumes; nos qui su- „mus corpus, bene valebimus per vestram Benedictionem .... „Et libenter volumus legem, et fraternitatem sublimis Eccle- „siae Romanae, quae est Mater omnium Ecclesiarum; et nos „solebamus eam habere, et nunc eam habemus, et libenter „volumus esse ad vestrum mandatum, etc.“ *apud Innoc. III. lib. II, Ep. 206.*

Item in Epist. II. „Post Deum, qui est Caput omnium bo- „norum, Apostolicam Sedem tenenti, et Summo Capiti totius „Ecclesiae, et totius terrenae Sedis, magno Christi Confessori, „primae domus hospitalitatis totius Populi et Religionis, et „Successori Beati Petri maioris nati post Christum Principis, „et Patris totius mundi, sedenti secundum Deum, et portanti „Christum in corpore suo, Innocentio Dei gratia Summo Pon- „tifici, et universali Papae summae Sedis Romanae urbis .... „Gregorius minimus Episcopus, Catholicus omnium Armenio- „rum, etc.“ *apud Innoc. III. lib. V, Epist. 45.*

9. Concilium Mechitaris Catholici, id est Sisense VI. Anno 1342 coactum: „Secundum iura Canonica et civilia, Successo- „res habent auctoritatem Praedecessorum suorum. Papa autem „est Successor Apostoli Petri, et Catholicus est Successor „Thaddaei Apostoli, et habet auctoritatem eius. In Nicaena vero

„Sancta Synodo (quo nomine et Sardicensis Synodus citari so-„let), Sancti Patres congregati, quorum determinationes et „Canones valde acceptabiles sunt apud nos, sententiam dede-„runt, Romanam Ecclesiam Caput esse omnium aliarum Eccle-„siarum, cuius Caput est Papa. Ideo Catholicus Armeniorum, „et alii Patriarchae sub potestate eius sunt, etc.“ *SS. Conc. nova Collect. Tom. XXVI. pag.* **1256**, *resp. ad Artic.* **84**.

Ibidem *ad Artic. XCVI. pag.* **1259**. „In prima et secunda „Synodo Nicaeni Patres sententiam dederunt, quod Ecclesia „Romana Caput esset aliarum Ecclesiarum: similiter et Ponti-„fex Romanus excellentior quam alii Pontifices. Igitur non sic „dicimus et habemus non solum quia in Sancta Synodo deter-„minatum fuit, sed quia Christus Oves suas Petro recommen-„davit pascere.“

10. Annalium Baronii Continuator Odoricus Raynaldus, (*Anni* **1564**, *n.* **51**, *Tom. XV, Edit. Luc. pag.* **525**.) „Ro-„mam (inquit) pervenit Michaelis Armeniorum Patriarchae „(sive Catholici) Internuntius, qui subiectas Literas ad Pium (IV) „attulit . . . . A Porta Eccimiazin, et ab omnibus Sanctis ibi „commorantibus, et a cunctis Archiepiscopis et Ministris illius „loci, et a Michaele Patriarcha, et ab omnibus Fratribus di-„lectis, qui omnes simul devote osculamur Reliquias Sanctorum „Apostolorum, et cum affectu etiam osculamur pedes Patris „nostri s. Pii Quarti, qui vere Petrus est. Pacem quoque da-„mus omnibus Reverendissimis Cardinalibus, cunctisque Regi-„bus ac Principibus Christum diligentibus, Amen. Certiorem „facimus Sanctitatem tuam, quod anno Domini MDLXII, vige-„sima die mensis maii de Sebastea Civitate ego Michael Ca-„tholicus miserim ad Beatitudinem tuam Abagarum benedictum, „cum duabus Literis . . . . firmiter sperantes, ac petentes, ut „confirmetis et renovetis Condacium nostrum, quod olim Bea-„tissimus bonae memoriae Papa Silvester, et Sanctus Constan-„tinus Imperator largitus est Regi nostro Tartaro (legendum „Tartato, id est Teridato) et s. Gregorio primo nostro Patriar-„chae, seu Catholico . . . . Nos autem omnes obedientes sumus „Sanctitati tuae, ac verbo tuo, etc.“

Interrogatus autem de Fidei articulis Abagarus Armenio-rum Orator, inter alia haec habet, *ibid. num.* **52**, *pag.* **526**: „Tu quidem quatuor partium Mundi Pontifex Maximus es: quid-„quid tu solveris, erit solutum; et quidquid ligaveris, ligatum „erit . . . . Hoc autem tenemus de delinquentibus ligatis, seu „excommunicatis, quod si quis Sacerdos, Episcopus, Archiepi-„scopus, vel Catholicus aliquem delinquentem ligaverit, vel

„excommunicaverit, et defunctus fuerit non absoluto delin-„quente, quem vivens ligaverat, hunc qui ligatus, seu excom-„municatus fuit, nullus Successor eorum, qui delinquentem li-„gaverit, seu excommunicaverit, poterit absolvere, nisi solus „Summus Pontifex Romanus, ad quem secundum Canonem no-„strum mittimus hunc flentem, quem poenitet delicti sui, cum „literis, quibus excommunicatus fuit, ad absolvendum, vel ad „scindendas huiusmodi literas: tibi enim soli licet eum absol-„vere, et conscissis literis, quibus est ligatus, ad Ecclesiam „nostram remittere. Per Doctrinam s. Gregorii Patriarchae „nostri, nos omnes credimus, quicquid Sancta, Catholica et „Apostolica Ecclesia credit, et quicquid ipsa anathematizat, „nos quoque anathematizamus .... Primum quidem Patriar-„cham nostrum fuisse dicimus s. Gregorium, qui primus venit „urbem Romam, quem s. Silvester benedixit ac consecravit „tempore Constantini Imperatoris, et Regis nostri Tiridatis. „Item confitemur, Christum dixisse s. Petro Apostolo: *Pasce „oves meas:* pro quo etiam orasse, ne unquam deficeret fides „sua. Qui autem ex nobis non confitetur Sedem Petri esse „maiorem, et Dominum Pontificem Romanum Caput ac Patrem „esse totius mundi, claviumque possessorem, is et Evangelia, „et Hierusalem, et Sedem Gregorianam Ecimiazin negat."

11. Iacobus IV. Giulhaiensis Catholicus Armeniorum anno Domini 1680, supremum diem obiturus Constantinopoli, haec in sua professione testatus est: „Ego humilis Christi servus „Iacobus Catholicus omnium Armeniorum, et Patriarcha Valar-„sapatae Divina luce conditae, magnaeque ac Sanctae Sedis „Ecimiazin .... Credo ipsam Sanctam Romanam Ecclesiam „habere plenam, summam et perfectam facultatem et potesta-„tem supra universalem Catholicam Ecclesiam. Credo et Su-„premum Praesidem eiusdem Sanctae Ecclesiae, Sedis tenen-„tem et Vicarium ss. Principum Apostolorum Petri et Pauli, „ligantem et absolventem in Coelo et in terra, etc."

12. Nahabied Catholicus Armeniorum anno Domini 1695 ad Innocentium XII. Literas direxit hoc tenore: „Maximo Do-„mino Innocentio Summo Pontifici, et universali Papae. A Deo „Patre principium omne excedente, per se existente, omnipo-„tente, etc. ... electus, honore decoratus, et glorificatus etc.... „Angelorum religionem imitans, et Apostolica gratia praeditus, „universi lumen, Princeps Principum, et Sanctus Pater omnino „omnium gentium Christi fidelium, maxime vero nostrae natio-„nis, etc."

Idem in secunda Epistola, data anno 1699: „Ter Beate, „Sancte Pater, et superexaltatum Caput Universae Ecclesiae

„Christi, Innocenti XII. Sanctissime Papa . . . . Iterum vocamus Matrem Ecclesiam Romanam, quam iugiter talem professi sumus . . . . Quoniam nos stamus firmi in eadem professione et concordia, quam fecerunt s. Silvester et s. Gregorius Illuminator. Profitemur prout illi professi sunt, consentimus ut illi consenserunt. Profitemur enim sacrum Apostolum Petrum, Vicarium Christi supra totam Ecclesiam eius, pascentem, et Pastorem ovium et Agnorum Iesu, Petram Ecclesiae Sanctae, Caput ss. Apostolorum, Principemque illorum, Petram illaesibilem a portis Inferorum, Possessorem clavium Regni Coelorum. Profitemur insuper Summum Praesidem Romae, verum Successorem Petri Petrae, et Caput omnium fidelium, et Archiepiscopum omnium Episcoporum, universalemque Doctorem totius Ecclesiae Christi. Profitemur etiam Sanctam Ecclesiam Romanam Matrem omnium Ecclesiarum, cui obedire nos debere conscii sumus: atque admittimus omnia, quae admittit Sancta Ecclesia Romana, et reiicimus omnia, quae illa reiicit, etc."

13. Similia repetit Menas Amidanus Archiepiscopus Eudocensis Patriarcha Armeniorum Hierosolymis in Epistola sua ad eumdem Innocentium XII., data eodem anno 1699.

14. Similiter scripserat ad eumdem Innocentium XII. anno 1695 Simeon Catholicus Albanorum hocce primordio: „Ter Beato et feliciter regnanti, Universali Capiti Sanctae Ecclesiae, et Successori Principum Apostolorum Christi, Petri et Pauli, Patri spirituali omnium Christianorum, et Domino nostro, sacrae dexterae osculo salutem dicit nimio desiderio, atque devoto corde e longinquo tamquam proxime Christi Servus humilis Simeon Catholicus Armeniorum in Albanorum regione commorantium, Sciamachi scilicet et Gangiae, etc."

Bonn. Die hiesige katholisch-theologische Facultät hat für das Sommerhalbjahr 1838 folgende Vorlesungen angekündigt. Biblische Archäologie: Prof. Scholz. Erklärung des Buches der Richter: Derselbe. Erklärung der Psalmen: Derselbe. Erklärung des Evangeliums nach Johannes: Prof. Vogelsang. Erklärung des ersten Briefes an die Corinther: Prof. Klee. Geschichte der christlichen Kirche von ihrer Stiftung an bis auf Bonifacius, den Apostel der Deutschen: Dr. Hilgers. Geschichte der christlichen Kirche von Bonifacius bis zum Anfange des 16. Jahrhunderts: Derselbe. Patrologie: Prof. Klee. Patrologie: Dr. Hilgers. Einleitung in die Dogmatik: Prof. Vogelsang. Dogmatik: Prof. Klee. Die katho-

lische Lehre vom Urstande, dem Sündenfalle und der Erlösung der Menschen durch Jesus Christus, wie auch von der Gnade und den Gnadenmitteln: Prof. Vogelsang. Prolegomena zur christkatholischen Moral: Prof. Achterfeldt. Der christkatholischen Moral erster Theil: Derselbe. Pastoraltheologie, erster Theil: Derselbe. Exegetische Uebungen im A. und N. T.: Prof. Scholz. Homiletische und catechetische Uebungen: Prof. Achterfeldt. Repetitionen im Convictorium durch besonders angestellte Repetenten unter Leitung des Prof. Achterfeldt. — Prof. Braun wird seine Vorlesungen nach seiner Rückkehr anzeigen.

Brasilien. Die katholische Kirche in Brasilien besteht aus Einem Erzbisthume und acht Bisthümern, nämlich dem Erzbisthume Bahia und den Bisthümern Rio de Janeiro, Pernambuco, Maranhao, Para, St. Paul, Matto Grasso, Goyaz und Cuyaba. Außer der Metropolitan-Kirche zu Bahia befinden sich nur in den sechs erstgenannten Bisthümern Cathedralkirchen. Da die Diöcesen von weitem Umfange sind, und manche drei bis vier Provinzen umfassen, wie dieses mit dem Bisthum Pernambuco der Fall ist, welches sich über die Provinzen von Ceara, vom nördlichen Rio Grande, von Paraibo und Alagoas erstreckt, und da deshalb die betreffenden Bischöfe oft genöthigt sind, auf beschwerlichen Wegen Reisen bis zu dreihundert portugiesischen Meilen zu machen: so hatte König Johann VI. den Gedanken gefaßt, sieben Erzbisthümer und sechs und zwanzig Bisthümer zu gründen, welches aber nicht zur Ausführung gekommen ist. Das jetzt bestehende Erzbisthum und die acht Bisthümer sind während zwei hundert Jahren von der portugiesischen Regierung errichtet worden; jedoch zwei der Bisthümer zuerst als Prälaturen, welche später zu Bisthümern erhoben worden sind. Der Gehalt der Bischöfe beläuft sich auf drei bis vier tausend Cruzaden; die Accidenzien sind nach den Localverhältnissen verschieden, haben sich aber jetzt sehr vermindert. Das Einkommen eines Honorarcanonicus ist 500,000, eines wirklichen Canonicus 400,000, eines Caplans an der Cathedralkirche 80 bis 100,000, und eines Pfarrers 200,000 Reis. Tausend Reis sind ungefähr zu 3 Fl. zu rechnen. Seminarien zur Bildung der Geistlichen sind vier: zu Rio de Janeiro, Bahia, Olinda und Maranhao; diese reichen aber nicht aus, und obgleich die Regierung bei Uebernahme des Zehnten im Jahre 1805 decretirte, dafür noch einige Seminarien zu gründen, so ist dieses bisher doch noch nicht erfolgt.

Ermland. Am 25. März wird in Frauenberg die Einführung des neuen Bischofs von Ermland, Herrn von Hatten Statt finden.

Hochderselbe hat bereits vor einiger Zeit den Staats-Eid in Königsberg vor dem Ober-Präsidenten der Provinz Preußen, Herrn von Schön geleistet.

Köln. Am 11. Februar endigte der Hochwürdige Herr Johann Andreas Stellkens, Oberpfarrer zu Geilenkirchen, Landdechant und Schulinspector des Decanats und Kreises gleichen Namens, auf eine höchst betrübende Weise sein thätiges Leben in dem kräftigen Mannes-Alter von 46 Jahren. Derselbe kehrte von einer kurzen Amtsreise, auf welcher er an dem gedachten Tage noch in drei verschiedenen Ortschaften Schulprüfungen abgehalten hatte, Abends gegen 9 Uhr von dem nächsten Orte heim. Sein Weg führte mittelst eines schmalen Steges über das Flüßchen Wurm. Entweder verfehlte er wegen der Dunkelheit am späten Abend den Steg, oder er glitt durch das Glatteis, welches auf dem Stege haftete, von demselben hinab; er fand in dem tiefen Schlamme des Flüßchens, worein er sank, und weshalb er sich selbst überlassen ohne Rettung war, den schrecklichsten Tod. Man hatte, wie es verlautet, in einiger Entfernung das Schreien gleich einem Hülfe-Rufen vernommen, allein, was nicht zu begreifen ist, dasselbe unbeachtet gelassen, nicht ahnend, daß jener in größter Angst mit dem Tode ringend seine Nebenmenschen aus der Nähe und Ferne anflehete, zur Rettung herbeizueilen. Der Verblichene war zehn Jahre Director am Gymnasium zu Boppard, dann Pfarrer zu Gustorf und seit dem 1. Februar 1826 Oberpfarrer in Geilenkirchen, und seit der Errichtung der Decanate im Erzbisthume Köln im Jahre 1827 Landdechant. Welche hohe Achtung und Liebe er sich in seiner Pfarre und im ganzen Decanate erworben hatte, zeigte sich besonders bei der Nachricht von seinem Tode und bei seiner Beerdigung. Die Lustbarkeiten, welche bereits für die nahen Fastnachtstage angeordnet waren, wurden sofort auf jene Nachricht im Decanate eingestellt, und man drängte sich in großer Menge zu der Leiche des geliebten Hirten, Lehrers und Freundes, um ihn noch einmal zu sehen, und den Verlust desto mehr zu empfinden, wie wahre Anhänglichkeit und innigster Dank dazu auffordern. Am 26. Februar fanden die Exequien und die Beerdigung Statt. Die acht jüngsten Pfarrer des Decanats trugen die Leiche zur Kirche, alle übrigen Pfarrer des Decanats, die Honoratioren des Ortes, der evangelische Pfarrer, fast alle Eingepfarrten, wie auch die Lehrer des Schulkreises begleiteten dieselbe. Der Probst des Collegiat-Stiftes zu Aachen, Herr Claessen, früher Ober-Pfarrer in Geilenkirchen, hielt das Traueramt und erörterte in einer herzlichen Rede die Verdienste des Seligen um die Gemeinde, das Decanat und die Schulen seines Kreises. Nach dem

Amte wurde die Leiche auf den Kirchhof zur Gruft getragen, und dort von dem genannten Herrn Probste eingesegnet. Auch hier sah man auf eine höchst ergreifende Weise gleichsam die Pfarrkinder wetteifern, dem Entschlafenen ihre Anhänglichkeit, Liebe und Dankbarkeit zu beweisen. Noch lange wird sein Andenken in der Gemeinde, im Decanate, im Schulkreise und bei seinen fernern Freunden fortwähren.

Salzburg. Am 4. Februar d. J. Morgens 9 Uhr starb zu Wien Franz Ritter v. Bucholtz, k. k. wirkl. Staatskanzlei-Rath, einer der gelehrtesten und edelsten Männer des katholischen Deutschlands. Der Glaube und die Wissenschaft waren die Leitsterne seines Lebens. Treu hielt er an die erkannte, überlieferte Wahrheit, und mit Eifer suchte er sie zu begründen, zu vertheidigen, sich und Andern zum Verständniß zu bringen. Er hat dies vorzüglich auf dem historischen Wege versucht, und das Hauptwerk seines Lebens, die Geschichte Kaisers Ferdinand I., gibt ein ehrendes Zeugniß, welche Liebe und Anhänglichkeit an die alte Kirche, welche Achtung vor den Anforderungen, die der freie Menschengeist in seinem Entwickelungsgange an die äußere Gestaltung derselben stellt, und welche ernste, unerschütterliche Würde gegenüber jedem Angriffe, der gegen die Grundfesten der kirchlichen und bürgerlichen Ordnung sich erhebt, den Verfasser beseelte. Der sorgsamste Fleiß, die reinste Wahrheitsliebe, die Eröffnung vieler sonst unzugänglicher Quellen, machen dieses Werk zu einer der bedeutendsten Erscheinungen der neueren historischen Literatur. — Was man an ihm tadeln könnte, ist nur das Zerstreute, Ungesammelte der Darstellung. Die leitenden Gedanken und die bestimmenden Thatsachen treten nicht kräftig genug in den Vordergrund, die Begebenheiten und ihre Erörterungen gruppiren und ordnen sich nicht, es ist manchmal, als hätte der Autor erst Materiale sammeln und die Gedankenreihen skizziren wollen, aus denen er dann später das historische Gemälde gebildet hätte. — Allein auch dieser Zug ist ein eigenthümlicher seines Characters; denn er war durch und durch ein Strebender, der sich das Höchste und Beste vorgesetzt, und der darum noch nicht zum Abschlusse mit sich selbst gekommen. — Er war in seinen philosophischen Ansichten unsicher, und selbst seine Grundanschauungen über die politischen Verhältnisse schienen ihm nicht fest und klar genug. Allein nie fand solche Unsicherheit bleibend in seinem Innern Raum. Wo es irgend eine Lebensfrage des Glaubens, des Rechts, des Staatshaushalts, der Wissenschaft galt, da war er unerschütterlich, da wußte er im sichern Tacte die wahre, rechte Mitte zu erfassen; denn dies ist der Lohn der Treue, die man den leuchtenden Dioscuren der Geschichte, der Kirche Christi und dem legitimen Staate, gehalten, daß man sich ein

festes Fundament für alle Schwankungen des Lebens sichert. — Ein anderer Zug seines Charakters war eine unverlöschbare Pietät. Alles, was Pflicht hieß, war ihm Gegenstand nicht bloß der sorgsamsten Achtung, sondern auch der zartesten Zuneigung. Dieses zeigte sich vorzüglich im Verhältnisse zu seiner Umgebung. Den edlen Fürsten, den die Vorsehung in unsern düstern Tagen zur Leitung der österreichischen Politik berufen, seine Collegen und Freunde, insbesondere den Hofsecretär von Pilat, einen Mann voll Eifer, Thätigkeit, Frömmigkeit und Güte, die Priester, die ihm näher standen, die jüngern Männer, in denen er einen Funken regeren Geistes, eine Spur der Anerkennung seines Princips erkannte, wie ehrte, wie liebte er sie, wie war er nachgiebig, ja fast demüthig gegen sie. Daß ein solcher Mann ein treuer Diener seines Kaisers, ein edler Sohn, ein liebevoller Gatte, ein gottergebener Christ, ein werkthätiger Menschenfreund gewesen, ist nur eine Folgerung des Gesagten, aber hervorzuheben ist in unseren Zeiten insbesondere seine seltene Sittenreinheit. Nie ging ein unlauteres, zweideutiges Wort über seine Lippe, nicht einmal im Scherze war er frivol oder unzart. Wenn man ihn in seinem Hauswesen, unter seinen Freunden sah, gewannen plötzlich die unbestimmten Vorstellungen feste Gestalt, die man sich von einer schönen Seele macht: das Rechte thun und üben, und darin ausharren, wie aus Instinct, ohne Aeußerung einer Kraftanstrengung in einem Guß, ohne Spur einer stehen gebliebenen Unebenheit oder Schlacke.

Franz Bernhard Ritter v. Bucholtz wurde 1790 zu Münster, aus einer mit altem Grundbesitz im Lande angesessenen Familie geboren. Seine Kindheit fiel in jene Zeit, wo die Galizin, Fürstenberg, Overberg, Stolberg, und vorübergehend Jacobi, Hemsterhuys, Hamann in jenen Gegenden ein so schönes gotterregtes Leben begründeten, und diese Umgebung blieb nicht ohne Einfluß auf seine Ausbildung. Die höheren Studien, für welche B. die an der damals noch bestehenden Universität zu Münster gehaltenen Vorlesungen durch mehrere Jahre benutzt hatte, ergänzte er zu Göttingen 1811 bis 1813. Dieses Jahr rief ihn, wie so viele andere Gleichgesinnte, nach Wien, und bald wurde ihm eine Verwendung bei dem damaligen öster. Generalgouvernement in Frankfurt zu Theile. Dort blieb er auch, der öster. Präsidial-Gesandtschaft zugetheilt, als der deutsche Bundestag eröffnet ward, und von dort her stammt seine engere Verbindung mit Friedrich von Schlegel, die vielfach seine künftige Richtung bestimmte. — Die Zurückberufung nach Wien (1818), und bald darauf eine Reise nach Rom und Neapel (1819), endete diese Verhältnisse, und seit jener Zeit lebte B. zu Wien, als Hofconcipist, Hofsecretär und seit 1837 als Rath der Staatscanzlei,

den dortigen Aufenthalt nur durch kleinere, gelegentliche Reisen unterbrechend, die ihn jedoch 1824 bis nach Paris führten. — Er hinterläßt keine Kinder, seine Wittwe, Elisabeth, geb. Freiin von Hundheim, gehört zu den geachtetsten Frauen Wiens.

Den Anfang seiner literarischen Arbeiten bezeichnen einige Flugschriften von 1814 und 1815 (Unser Volk, und: Ideen zu einer magna charta für die innern Verhältnisse der deutschen Staaten). Später wandte er sich der Geschichte zu, und da erschien sein Lambertus von Aschaffenburg. Dem Minister von Fürstenberg, dem Grafen Leopold von Stolberg widmete er eigene Aufsätze in den deutschen Staatsanzeigen und der Concordia auch sonst erschienen kleinere publicistische Arbeiten, zerstreut in verschiedenen Zeitschriften. 1821 bis 1825 führte er die Redaction der Wiener Jahrbücher der Literatur, bis manche Umstände, vielleicht die sich vordringenden materiellen Interessen und die Schöngeisterei, ihm dieses Amt verleideten. Unter seinen Aufsätzen in dieser Quartalschrift waren jene über: Merkel (1819), Heeren (1821), Menzel (1822), Görres und Fievée, Lowe, Schmitt (1823), Cicero's Fragmente vom Staat (1824), Rubichon, Deby (1825), und die Abhandlungen: über das vorrömische Italien (1823), Einheit und Würde der Gesellschaft (1834) die bedeutendsten. 1830 erschien der erste Band seiner Geschichte Ferdinand I. (1520—1564), deren neunten und letzten Band er erst auf dem Todtenbette vollendete.

Trier. Am 17. Februar verschied hier nach fast dreijähriger Kränklichkeit, allgemein hochgeschätzt und betrauert, Hr. Hubert Auer, Domprobst an der hiesigen Cathedral-Kirche und Ritter des rothen Adlerordens dritter Klasse, im 58. Lebensjahre. Geboren zu Bingen am Rhein den ersten Mai 1780, erhielt er nach vollendeten Studien den ersten Ruf als Caplan und Pfarrverweser an die Kirche zu S. Agatha in Aschaffenburg, verwaltete hierauf die Stadtpfarrei zu Wetzlar, trat später in das Departement der Geistlichen- und Schul-Angelegenheiten bei der königl. Regierung zu Coblenz, ward hierauf zum Probst an der Pfarrkirche zur h. Hedwig in Berlin ernannt, und im Jahre 1827 zur Domprobst-Würde bei der hiesigen Cathedral-Kirche befördert, womit er zugleich die Stelle eines geistlichen Raths und Synodal-Examinators der bischöflichen Curie, so wie auch das Amt eines Bücher-Censors bei der hiesigen königl. Regierung verband.

Ungarn. Man ist in unserm Lande allgemein gespannt auf die Ernennung des Primas von Ungarn und Erzbischofes von Gran, welche nahe bevorsteht, da die Wiederbesetzung dieser hohen Kirchen-

Stellen dem ungarischen Civil- und Kirchengesetze zufolge vor dem Ablaufe von sieben Jahren nach eingetretener Erledigung erfolgen soll, und dieselben nun schon seit dem 13. September 1831 erledigt sind. Wir hoffen, daß der König zu jenen erhabenen Stellen entweder den Bischof von Waiczen Grafen Nadasdy, den Erzbischof von Erlau Pyrker, oder, was wohl am meisten vermuthet wird, den Erzbischof von Salzburg Fürsten Schwarzenberg auserseheen werde.

Personal-Nachrichten aus der Erzdiöcese Köln vom 1. Januar bis Ende März 1838.

I. Sterbfälle. Am 2. Januar starb Hr. P. J. Longartz, Pfarrer zu Sinzenich, 43 Jahre alt. — 2. Jan. Hr. A. Mertens, Vicar zu Niederbardenberg, 76 J. alt. — 10. Jan. Hr. S. J. Hoven, Pfarrer zu Eicherscheid, 37 J. alt. — 18. Jan. Hr. P. W. Abstos, emeritirter Pfarrer zu Gimborn, 80 J. alt. — 22. Jan. Hr. J. J. Lölgen, Domvicar und Gesanglehrer im Priester-Seminar zu Köln, 29 J. alt. — 27. Jan. Hr. C. J. Weyer, Canonicus des ehemaligen Colleg. Stifts zu Jülich, 70 J. alt. — 3. Februar Hr. G. Rümpeler, Pfarrer und Landdechant zu Mülheim, 57 J. alt. — 8. Febr. Hr. J. P. Schröder, Vicar zu Dillendorf, 67 J. alt. — 8. Febr. Hr. J. W. Ch. R. J. Bitter, Beneficiat zu Wipperfürth, 71 J. alt. — 20. Febr. Hr. C. Klein, Kaplan zu Barmen, 27 J. alt. — 21. Febr. Hr. J. A. Stelkens, Pfarrer, Landdechant und Schulpfleger, 47 J. alt. — 3. März Hr. R. Uffing, ehemaliger Capuziner, starb zu Kaiserswerth, 71 J. alt. — 10. März Hr. R. Rütten, Vicar zu Hittorf, 66 J. alt. — 10. März Hr. S. Riga, früher Vicar zu Faymonville, 78 J. alt. — 28. März Hr. J. Dahl, Pfarrer zu Engelskirchen, 44 J. alt.

II. Entlassungen. Am 31. März wurde Hr. W. Horn wegen Altersschwäche von der Pfarre z. h. Kunibert in Köln entlassen.

III. Ernennungen. A. Zu Pfarrstellen. Am 16. Januar Hr. Fr. W. Hoffstadt, bisher Pfarrer zu Durscheid, zum Pfarrer in Wipperfeld. — 18. Jan. Hr. H. Esser, bisher Vicar zu Puffendorf, zum Pfarrer der daselbst neu errichteten Pfarre. — 1. Febr. Hr. C. G. H. Hommelsheim, bisher Pfarrer zu Wesseling, zum Pfarrer in Sinzenich. — 1. Febr. Hr. P. H. Stieger, bisher Vicar zum h. Pantaleon in Köln, zum Pfarrer in Wesseling. — 1. Febr. Hr. J. B. Jansen, bisher Vicar zu Eupen, zum Pfarrer in Eicherscheid. — 1. Febr. Hr. J. W. Orbach, bisher Vicar in Sünge, zum Pfarrer in Dürscheid. — 8. Febr. Hr. C. Meller, bisher Vicar zu Esch, zum Pfarrer in Troisdorf. — 20. Febr. Hr. J. H. Schönscheid, bisher Vicar in Mülheim, zum Pfarrer in Lintorf.

— 22. Febr. Hr. J. F. Antwerpen, bisher Pfarrer in Heumar, zum Pfarrer in Mülheim. — 2. März Hr. P. G. Causemann, bisher auf'm Kreuzberge bei Wipperfürth, zum Pfarrer in Heumar.

B. Zu Vicariestellen. Am 4. Januar Hr. C. J. N. Zambra, neugeweihter Priester, zum Vicar in Hambach. — 4. Jan. Hr. J. F. J. Van den Daele, neugew. Priester, zum Vicar in Viersen. — 4. Jan. Hr. F. H. W. Dohmen, neugew. Priester, zum Vicar in Niederdreß. — 4. Jan. Hr. P. J. H. Venth, neugew. Priester, zum Vicar in Nothberg. — 4. Jan. Hr. J. F. Mees, bisher Vicar in Blatzheim, zum Vicar in Doveren. — 4. Jan. Hr. D. Elkes, bisher Vicar in Contzen, zum Vicar in Manderfeld. — 5. Jan. Hr. P. J. D. H. Siebold, bisher Vicar in Birgel, zum Vicar in Kreutzau. — 5. Jan. Hr. W. H. Ruland, neugew. Priester, zum Vicar in Kinzweiler. — 5. Jan. Hr. J. Brüssel, neugew. Priester, zum Vicar in Stockheim. — 12. Jan. Hr. F. Knors, neugew. Priester, zum Vicar in Lövenich. — 12. Jan. Hr. J. Th. Weber, neugew. Priester, zum Vicar in Laurensberg. — 12. Jan. Hr. J. A. Schrey, neugew. Priester, zum Vicar in Pfaffendorf. — 12. Jan. Hr. J. A. Maus, bisher Vicar zu Wichterich, zum Vicar zu Oberelvenich. — 12. Jan. Hr. H. H. Springmühlen, neugew. Priester, zum Vicar in Monheim. — 20. Jan. Hr. A. G. Stein, bisher Vicar zu Cornelimünster, zum Rector der Gregorius-Kapelle in Köln. — 3. Febr. Hr. B. Hillebrand, bisher Vicar zu Retz, zum Vicar in Eupen. — 5. Febr. Hr. P. J. Bremer, neugew. Priester, zum Vicar in Harzheim. — 5. Febr. Hr. C. Räder, neugew. Priester, zum Vicar in Flamersheim. — 5. Febr. Hr. C. Giesen, neugew. Priester, zum Vicar in Anrath. — 5. Febr. Hr. H. J. Thyssen, neugew. Priester, zum Vicar in Nideggen. — 5. Febr. Hr. J. P. Vorage, neugew. Priester, zum Vicar in Rödingen. — 5. Febr. Hr. C. J. Th. Thissen, neugew. Priester, zum Vicar in Cornelimünster. — 5. Febr. Hr. C. Kann, bisher Vicar zu Flamersheim, zum Vicar in Rövenich. — 5. Febr. Hr. H. W. Mund, bisher Vicar in Osterath, zum Vicar in Gressenich. — 5. Febr. Hr. J. A. Löhr, bisher Vicar zu Anrath, zum Vicar in Osterath. — 5. Febr. Hr. J. Krebben, bisher Vicar zu Nideggen, zum Vicar in Birgel. — 6. Febr. Hr. J. M. Winkels, bisher Vicar in Hoven, zum Vicar in Elsig. — 20. Febr. Hr. J. J. Meyer, neugew. Priester, zum Vicar in Esch. — 14. Febr. Hr. C. Postenrieder, neugew. Priester, zum Vicar in Hamm. — 20. Febr. Hr. Th. Exner, neugew. Priester, zum Rector im Waisenhause zu Köln. — 21. Febr. Hr. J. Cronenberg, neugew. Priester, zum Vicar in Winterscheid. — 2. März Hr. J. Bröhl, früher Vicar zu Walhorn, zum Vicar in Gürzenich. — 3. März Hr. J. W. Pick, früher Vicar

zu Elsig, zum Vicar in Oberempt. — 12. März Hr. J. A. Lampenscherf, bisher Vicarie-Verwalter zu Wittlar, zum Vicar daselbst. — 26. März Hr. J. H. Boreno, neugew. Priester, zum Vicar in Hückeswagen.

Personal-Nachrichten aus der Diöcese Trier, im ersten Semester 1838.

I. Ertheilung der höheren heiligen Weihen. Die Weihe des Subdiaconats erhielten am 24. Febr. die Herren Jacob Adams von Gilgenbach — Jacob Knecht aus Trier — Nicolaus Müller aus Zurlauben bei Trier — Aloys Wagner aus Haag — Michael Müller aus Costenbach — und am 10. März Herr Johann Arenz aus Seest.

Die Weihe des Diaconats erhielten am 24. Februar die Herren Sebastian Arens von Dasburg — Johann Becker von Asburg — Hubert Ennen von Wascheid — Adrian Heck von Nieder-Manderscheid — Reinhard Meyer von Hillesheim — Bernhard Mohr aus Trier — Gottfried Rörig aus Ehrenbreitstein — und am 10. März Nicolaus Müller aus Zurlauben — Michael Müller von Costenbach — und Aloys Wagner aus Haag.

Die Priester-Weihe erhielten am 10. März die Herren Sebastian Arens von Dasburg — Johann Becker von Osburg — Hubert Ennen von Wascheid — Adrian Heck aus Nieder-Manderscheid — Reinhard Meyer aus Hillesheim — Bernhard Mohr aus Trier — und Gottfried Rörig aus Ehrenbreitstein.

II. Sterbfälle. Am 21. Januer starb Herr Thanisch, früher Pfarrer zu Kaltenborn-Hohacht, 71 J. alt. — 25. Jan. Hr. Jacob Fischer, Domvicarius und Musikdirector, 78 J. alt. — 26. Jan. Hr. Nicolaus Bicking, früher Pfarrer zu Roden, 74 J. alt. — 27. Jan. Hr. Georg Burg, Pfarrer zu Hetweiler, 41 J. alt. — 11. Februar Hr. Jacob Nick, Pfarrer in Windesheim, 30 J. alt. — 17. Febr. Hr. Hubert Auer, Domprobst, bischöflicher General-Vicariats-Rath, und Bücher-Censor, 57 J. alt. — 25. Febr. Hr. Hugo von Knopäus, ehemals Canonicus im Stifte S. Mariae ad Gradus zu Köln, später Fürstlich Wiedischer Archivrath zu Neuwied, 65 J. alt. — 28. Febr. Hr. Nicolaus Halz, Pfarrer zu Niederprüm, 53 J. alt.

III. Ernennungen zu Pfarr- und Vicariestellen. Am 30. December v. J. der Hr. Hubert Schmitz, Caplan zu Wittlich, zur Pfarrei Gillenfeld ernannt. — 2. Januar d. J. Hr. Magnericus Castello von Waldböckelheim nach Lütz-Campen; Hr. Mathias Franz von Capellen nach Waldböckelheim; Hr. Thomas Herriges von

Oberkirchen nach Schwärzheim; und Hr. Thirion von Birken nach Roden versetzt. — 12. Jan. Hr. Heinrich Knecht, Caplan zu Uerzig, zur Pfarrei Münster im Kreise Kreuznach ernannt. — 9. März Hr. Peter Thilmanny von Tholey nach Ehrang, — und 21. März Hr. Peter Weiler von Hontheim nach Clüsserath versetzt. — 21. März Hr. Johann Valerius, Caplan zu Nalbach, nach Capellen als Pfarrer ernannt.

Zu Caplanstellen wurden ernannt am 15. März: nach Neunkirchen Hr. Sebastian Arens von Dasburg, — nach Forst Hr. Johann Becker von Osburg, — nach Lebach Hr. Hubert Ennen von Wascheid, — nach Nalbach Hr. Adrian Heck von Nieder=Manderscheid, — nach Saarbrücken Hr. Reinhard Meyer von Hillesheim, — nach Mayen Hr. Bernhard Mohr aus Trier, — nach Saarlouis Hr. Gottfried Rörig aus Ehrenbreitstein, — und nach Wittlich Hr. Johann Mandernach von Bockrich.

Der Hr. Pfarrer Scheid von Clüsserath ward als Gehilfe des Hrn. Geistlichen und Schulrath Dr. Gratz an die Königliche Regierung zu Trier berufen.



In der Jäger'schen Buch-, Papier- und Landkartenhandlung in Frankfurt a. M. erschien und ist zu haben:

Neue Bibliothek der katholischen Kanzelberedsamkeit,

herausgegeben von Dr. A. Räß und Dr. N. Weis,

5. Band mit Bildnissen von Bischof John England und Bischof Wittmann, enthält Predigten bei der ersten heil. Communion. 22 Ggr. oder 1 fl. 36 kr.
6. Band mit Bildnissen von Bischof Schwabl und Dr. Binterim; enthält Nachtrag zu den Predigten über die erste heil. Communion und Predigten über das heil. Messopfer. 22 Ggr. od. 1 fl. 36 kr.

Ferner, in zweiter durchgesehener und vermehrter Auflage:

Bibliothek katholischer Kanzelberedsamkeit,

herausgegeben von Dr. Räß und Dr. N. Weis. Erste Sammlung. Erster und zweiter Band in einen Band gebunden mit Bildnissen von Joh. Chrysostomus, heil. Ephraim, Fürst- und Erzbischof Gruber, und Seb. Job. 22 Ggr. oder 1 fl. 36 kr.

Diese Sammlung enthält bekanntlich das Ausgezeichnetste, was die katholische Kanzelberedsamkeit aller Zeiten und Völker aufzuweisen hat. Von den heil. Kirchenvätern an bis zu den neusten Perioden ist von den würdigen Herausgebern mit Fleiß und Umsicht das Beste gewählt und aufgenommen worden. Bei neuer Auflage eines oder des andern Bandes, welche zur Completirung des Ganzen immer wieder gedruckt werden, wird stets auf Beachtung des Bedürfnisses der hochwürdigen Geistlichkeit Rücksicht genommen werden; daß bereits jetzt schon Alles geschehen, um diesem Ziele nahe zu kommen, geht aus nachstehender Uebersicht hervor. Außer einer großen Anzahl von Predigten zu verschiedenen Zwecken finden sich im

8. Bd. Predigten über das letzte Gericht;
9. Bd. Fasten-Predigten;
10. Bd. Advent-Predigten;
11. Bd. Predigten über Drangsale und Buße;
12. Bd. Oster-Predigten;
1. Bd. d. N. B. Himmelfahrt- und Pfingstpredigten;
2. Bd. d. N. B. Pred. vom heil. Geiste;

3. Bd. d. N. B. Pfingstpred. (Eucharist. Pred. 1. Bd.
4. Bd. d. N. B. Pfingstpred. (Eucharist. Pred. 2. Bd.)

Der Inhalt von Band 5 und 6 der Neuen Sammlung findet sich oben.

Bei Abnahme eines Exemplares der ganzen Sammlung in 18 Bänden liefert solches jede Buchhandlung statt zu dem Preise von 13 Rthlr. 22 Sgr. sächs. oder 24 fl. 48 kr. rhein. für 13 Rthlr. sächs. oder 23 fl. 48 kr. rhein.

Einzelne Bände behalten die bekannten Preise.

Bei C. Troschel in Trier ist so eben erschienen und durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

Homilien des heil. Joh. Chrysostomus über die Briefe des heil. Paulus, aus dem Griechischen übersetzt vom Domcapitular W. Arnoldi. 5. Band, enthaltend den Brief an die Galater und den Brief an die Epheser. 28 Bogen. Preis 1 Rthlr. 4 Ggr. oder 2 fl. 6 kr. rhein.

Die ersten 4 Bände dieses in allen kritischen Zeitschriften überaus günstig beurtheilten Werkes sind für den billigen Preis von 4 Rthlr. 18 Ggr. oder 8 fl. 33 kr. rhein (für 114 Bogen) ebenfalls durch jede Buchhandlung zu beziehen.

Durch dasselbe wird eine wahrhafte Lücke in der theologischen Literatur ausgefüllt, indem eine vollständige Uebersetzung dieser Homilien gänzlich mangelte.

In allen Buchhandlungen ist zu haben:

Ursprung, Aufleben, Größe, Herrschaft, Verfall und jetzige Zustände sämmtlicher

Mönchs- und Klosterfrauen-Orden

im Orient und Occident. Nebst den fein illuminirten Abbildungen von 77 verschiedenen geistlichen Orden und einer chronologisch-synchronistischen Tabelle der Entstehung von 481 Congregationen. Nach Urkunden und Originalquellen von Ferdinand Frhrn. von Biedenfeld. In zwei starken Groß-Octav-Bänden. Mit kaiserl. königl. österreichischer Censur. Schön in lithographirten Umschlag geheftet. 5 ½ Rthlr.

Dieses populär geschriebene Werk führt auf rein historischem Wege in das unermeßliche Labyrinth der merkwürdigsten Ereignisse und Constellationen seines reichen Stoffes und ist ein wahres Conversations-Lexicon des gesammten Monachalwesens, eine Encyclopädie dieser allen Christen gleich wichtigen Institute. Noch keine Literatur hat ein Buch darüber für Ungelehrte von solcher Vollständigkeit aufzuweisen, auch nicht in Vater Helyots 9 dicken Quartanten, da letzterer sehr interessante Institute nicht mehr erlebte. Die Geschichtsskizzen von 481 Orden und Congregationen versprach der Verfasser zu liefern, allein es sind daraus mehr als 500 geworden. Was durch eine hundertfältige Correspondenz mit meist sehr hoch stehenden Personen in ganz Europa, namentlich in Rom, Paris und Wien, was durch unermüdliche Durchforschungen der Bibliotheken, Archive, durch unternommene Reisen erreicht werden konnte, hier ein wahres Originalquellenwerk zu liefern, hat der geistvolle und gelehrte Verfasser seit Jahren mit Kraft, Begeisterung und seltener Aufopferung an Mühe, Zeit und großen Geldsummen geleistet. Deßhalb ist auch vorstehendes Ergebniß seiner rastlosen Arbeiten keine Geldspeculation, sondern ein Werk der Vorliebe für diese Phase der Geschichte. Die beigegebenen 77 verschiedenen Abbildungen sind mit Sorgfalt colorirt, und es befinden sich darunter ganz vorzüglich interessante und ansprechende Blätter; denn die Verlagshandlung hält es für ihre Pflicht, ein Werk von solchem Werthe nicht allein durch diese artistischen Zugaben, sondern auch durch ausgezeichnet guten Druck und schönes Papier, und durch besonders ansprechenden Einband würdig auszustatten, und nicht etwa durch kleinlich-heftweise und zerstückelte Erscheinung die Geduld der Käufer zu ermüden, sondern das ganze großartige Werk in einem Guße und an einem Tage erscheinen zu lassen, wogegen sie sich der Unterstützung der Freunde der Literatur und Wissenschaft schmeicheln zu dürfen glaubt. (Eine ausführlichere Anzeige davon ist in allen Buchhandlungen gratis zu haben.)

